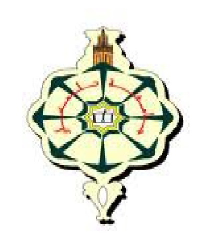
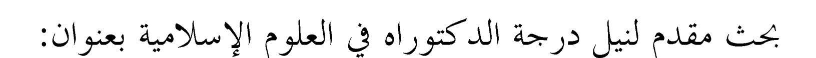
الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان–
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية
شعبة العلوم الإسلامية



بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية بعنوان:



المحكمة الجنائية الدولية ودورها في حماية حق الحياة
– بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية –

تخصص: الشريعة والقانون

إعداد الطالب:
بلختير بومدين

إشراف الأستاذ:
أ. د/ سيب خير الدين

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د/ محمد طول	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د/ خير الدين سيب	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أ.د/ بلقاسم دايم	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا
د/ هواري يوسي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة وهران	عضوا
د/ صحراوي خلواتي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سعيدة	عضوا
د/ إبراهيم بن داود	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الجلفة	عضوا

السنة الجامعية: 1431 – 1432هـ // 2010– 2011م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

الحمد لله حمدا كثيرا وبعد :

أشكر الله سبحانه أولا أن رزقني القدرة على إتمام هذا البحث وأُثنّي بتقديم أسمى عبارات التقدير والشكر إلى الأستاذ المشرف: الأستاذ الدكتور **سيب خير الدين** على توجيهاته ونصائحه القيمة التي زادت من رونق وجمال هذا البحث شكلا ومضمونا ، والشكر موصول إلى كل من قدم يد العون من قريب أو بعيد

بلخثير بومدين

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين . . . تقديما لشرف مقام الأبوة

إلى زوجتي الغالية . . . تثنية بمقام الصحبة والمعاشرة

إلى زينة الحياة الدنيا : وسام وعبد الرحمان . . تلبية لمقام البنوة

إلى كل يد مُدّت إليّ بعون أو قلب خصني بدعوة خالصة

. . .

أهدي ثمرة جهدي راجيا من الله القبول .

بلخير بومدين


مُقَدِّمَة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد اتفق أولوا الألباب والشرائع على أن الإنسان هو العنصر الأساسي في تعمير الأرض وبناء الحضارة وتحقيق الخلافة؛ أصل ذلك يعود عقلا إلى استحالة تصور الحياة بلا إنسان، أما شرعا فلأن الله سبحانه بعث الأنبياء والرسل بشرائع مختلفة لكنها اجتمعت على أن المقصود هو حفظ الكيان البشري وتحقيق مصالح الإنسان بمنهج فريد جمع بين تحقيق العبودية لله وحده وبين رحمة الله بعباده؛ يُختزل هذا المنهج في توفير جميع وسائل إقامة حياة الإنسان ومنع جميع وسائل الضرر الواقع أو المتوقّع بها؛ بيان ذلك أن الله سبحانه حينما نهانا عن أن نقتل أنفسنا أعقب ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾[النساء: 29] ورحمة الله بعباده تقتضي ما فيه مصلحة لهم.

ثم إن هذا الإنسان ليس له أن يعيش بمعزل عن بقية الأفراد، كما لا يمكن أن يعيش بلا سلطان، بل لا بد من وجود دولة ذات سيادة يحتمي بها وتضمن له بقاءه وعيشه في عزة وكرامة، ممثلة في السلطة التي تملك صلاحية ردع الأفراد من أجل تنظيم حياتهم وذلك بسن القوانين الحافظة للمصالح الإنسانية؛ حتى يخضع الأفراد لسلطان الدولة قهرا إن لم يمكن الخضوع لها طواعية.

والدولة بالمفهوم الحديث للقانون الدولي هي شخص من أشخاص القانون الدولي فهي إذن جزء من المجتمع الدولي؛ إذ ليس لها أن تعيش هي الأخرى بمعزل عن بقية الدول، بل لا بد لها أن تدخل في علاقات معها لضمان مصالحها الأساسية وتحقيق حماية أفرادها من العدوان المتوقع عليها والذي يكون في الغالب نتيجة لتقديم المصالح الخاصة على المصالح العامة المتمثلة أساسا في التعاون الدولي والعيش المشترك.

ودفعا للضرر المتوقع على الأفراد ونظرا لما وقع من انتهاكات جسيمة مسّت الكيان البشري، فكّر المجتمع الدولي في وضع قانون جنائي دولي يتجاوز الإطار الإقليمي للدولة؛ يحمي مصالح الدول والأفراد بتجريم جملة من الأفعال اللاإنسانية والتي أجمع أشخاص المجتمع الدولي على تحريمها حماية لحياة الإنسان وكرامته.

وظل القانون الجنائي الدولي على مرّ عقود من الزمن لا مفعول له من الناحية الواقعية — إذا استثنينا بعض المحاكمات المؤقتة والخاصة — لانعدام جهاز قضائي جنائي دولي دائم يعاقب منتهِك حقوق الإنسان - أيا كانت صفته - والتي أجمعت على احترامها الأمم، إلى أن دفع واقع الحروب المتوالية والقاسية بفكر المجتمع الدولي إلى إنشاء جهاز قضائي دولي دائم تكون مهمته محاسبة مرتكبي الجرائم الدولية ومعاقبتهم على أفعالهم فكان نتاج ذلك الفكر أن ولدت المحكمة الجنائية الدولية.

ويقتضي تفعيل التقارب المعرفي بين الشريعة الإسلامية والقانون أن نبحث عن أصول القانون الدولي والقضاء في تراثنا الفقهي الإسلامي وفي فكر كبار رجال الفقه الإسلامي قديما وحديثا؛ للنظر في سبل معالجة ما استشكل من مسائل تخص القضايا الدولية الراهنة، فأتى موضوع الأطروحة تحت العنوان التالي:

"المحكمة الجنائية الدولية ودورها في حماية حق الحياة بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية"

أسباب اختيار الموضوع:

إن أهم دواعي اختيار الموضوع تتمثل فيما يلي:

- هذه الدراسة هي تكملة لموضوع الماجستير الذي تناول "حق الحياة" كمقصد ضروري ووسائل حمايته بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي داخليا وفي الشق التشريعي منه، وارتأيت أن اجعل تمام الموضوع

بدراسة وسائل الحماية دوليا بالتركيز على القضاء الذي يعتبر الآلية الأساسية لتفعيل القانون الجنائي.

- رفع ما طغى على الفكر العربي من أن كل ما يأتي من الغرب هو الصالح لرقي الإنسان وأن الشريعة الإسلامية لا يمكنها أن تحكم الإنسان بالفكر العصري في جميع مجالاته، ما أدى إلى فرض هيمنة بطريقة سلمية زادت من اتساع فكرة أساسها أن الغرب هو الراعي لحقوق الإنسان بما في ذلك الإنسان المسلم.
- محاولة إزالة ما أثير من أن الشريعة الإسلامية هي شريعة القسوة والغلظة وعدم الاعتراف بالآخر بسبب سوء عرضها، ما أدى إلى عدم اعتبار آراء رجالاتها من بين الآراء المعتبرة في الفقه والقانون.

إشكالية البحث:

إن كل باحث قبل أن يدخل في دراسة موضوع معين تراوده تساؤلات وإشكالات تدفعه للغوص في الموضوع تأصيلا وتحليلا، ومما أثار انتباهي وأنا أبحث في حيثيات الموضوع تساؤل محوري يتمثل فيما يلي:

هل للقضاء الجنائي الدولي بالمفهوم الذي استقر عليه في العصر الحديث دور في حماية الحياة الإنسانية؟ وما أصل ذلك في الفقه الإسلامي؟

وتتفرع عن هذا التساؤل المحوري إشكالات تتمثل في:

- ✓ ما هو دور المحكمة الجنائية الدولية التي تعتبر الممثل الوحيد للقضاء الجنائي الدولي فيما نراه اليوم من انتهاكات جسيمة لحق الإنسان في الحياة؟

- ✓ ما مدى حماية الحياة الإنسانية من الاعتداءات أثناء التراعات المسلحة في القانون الدولي الوضعي والقانون الدولي الإسلامي؟
- ✓ هل للفقه الإسلامي دور فيما يحدث من تطورات على المستوى الدولي يراها الفكر الغربي عصارة ما وصل إليه الإنسان العصري الحالي؟ وهل يمكن أن نقرأ نظام روما الأساسي الذي تستند عليه المحكمة الجنائية الدولية بصفة أساسية قراءة فقهية إسلامية؟

أهداف البحث:

تتمثل الأهداف المتوخاة من وراء هذه الدراسة فيما يلي:

- ➢ إظهار أن جماع مقاصد الشرع كلها هو الحفاظ على حياة الإنسان، وأن كل ما يقيم الحياة الإنسانية مطلوب تحصيله، وكل ما يلحق ضررا بها مطلوب دفعه.
- ➢ بيان أن الحياة الإنسانية شملتها الرعاية في حال السلم كما في حال الحرب في الشريعة الإسلامية، وأن قداسة حياة الإنسان لا تمس في الحالين إلا بالحق.
- ➢ بيان أن الفرد هو المعني عند تشريع القوانين سواء أكانت داخلية أم دولية ومن وسائل حماية حياة الفرد، القضاء الذي تردّ به الحقوق والمظالم وأن القضاء لا يمكن لأحد أن يفلت من أحكامه ولو كان أعلى هيئة في الدولة.

- بيان أوجه الاتفاق والافتراق بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي في دور القضاء الدولي في ترسيخ ثقافة السلم العالمي بحماية حياة الإنسان التي تمثل أساس الأمن العالمي.

الدراسات السابقة:

لم أجد – في حدود ما اطّلعت عليه – مَن كَتب في الموضوع بالطريقة نفسها التي سلكتها، إنما أغلب من كَتب في سياق الموضوع ركّز على الشق القانوني من الدراسة وصفا وتحليلا معتمدا على آراء فقهاء القانون الوضعي، أذكر منها: "المحكمة الجنائية الدولية واختصاصاتها" للبندة معمر يشوي، و"المحكمة الجنائية الدولية" لطلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، و"الجرائم والمحاكم في القانون الدولي الجنائي –المسؤولية الجنائية للرؤساء والأفراد" لخليل حسين، كما أن بعض الكتابات تناولت الموضوع في إطاره العام وهو القضاء الجنائي الدولي؛ أذكر منها: "القضاء الجنائي الدولي، مبادئه، قواعده الموضوعية والإجرائية" لعصام عبد الفتاح مطر، أو تناولت نظام روما الأساسي بشرح مواده وتحليلها ككتاب: "المحكمة الجنائية الدولية، شرح اتفاقية روما مادة مادة" لنصر الدين بوسماحة.

أما الدراسات التي تناولت الموضوع مقارنا بين الشريعة الإسلامية وبين القانون الوضعي فلم أطلع سوى على القليل منها وإن اتسمت في مجملها من الناحية المنهجية بتغليب الجانب القانوني على الجانب الشرعي، أذكر منها: "الطريق إلى القانون الجنائي الدولي الإسلامي" لخالد طعمة، و"الجرائم الدولية في ضوء القانون الدولي الجنائي والشريعة الإسلامية"، لأحمد عبد الحكيم عثمان، و"دور المحكمة الجنائية الدولية الدائمة في حماية حقوق الإنسان" لبندر بن تركي العتيبي وهي رسالة ماجستير قدمت في قسم العدالة الجنائية بكلية الدراسات العليا بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالمملكة العربية السعودية سنة 2008م.

وكانت دراستي للموضوع متعلقة أساسا بدور القضاء الدولي الجنائي المُمَثَّل في المحكمة الجنائية الدولية الدائمة في حماية حق الحياة، باعتباره أول حق يجب مراعاته في منظومة حقوق الإنسان مبرِزا دور الفقه الإسلامي الدولي في مجال العلاقات الدولية والقانون الدولي المعاصر بالاعتماد على آراء فقهاء المذاهب الأربعة في تأصيل القضايا المتعلقة بالحماية الدولية للحياة الإنسانية، ما جعل تناولي للموضوع يختلف عما ذكر من دراسات سابقة.

ولا أنكر أنني لاقيت صعوبات وأنا بصدد البحث في هذا الموضوع تمثلت في: 1/ قلة المصادر والمراجع المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون في مجال القضاء الدولي مما جعلني أبحث عن آراء رجال الفقه الإسلامي في بطون الكتب الفقهية وأقارنها بما جاء في القانون الدولي الوضعي.

2/ واقع عمل المحكمة وتأثرها بالاعتبارات السياسية زاد من تحفظي في طرق بعض المسائل الإجرائية لصعوبة الخوض فيها مما جعلني أركز على الجانب الموضوعي من الدراسة.

منهج البحث:

إن طبيعة موضوع البحث هذا تستدعي أن يكون المنهج المتبع هو المنهج الوصفي التحليلي المبني على تأصيل القوانين الوضعية تأصيلا شرعيا، واستقراء انتهاكات القانون خاصة فيما يتعلق منها بالاعتداءات على حق الإنسان في الحياة في حال الحرب، كما اعتمدت على المنهج المقارن المقتضي بيان أوجه الاتفاق والافتراق بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

خطة البحث:

حاولت أن أجمع شتات هذا البحث وأرتّب أفكاره على نحو يجعله منسجما مع عنوانه بتكامل فصوله ومباحثه واشتمالها على كل ما قد يوحي إليه العنوان، فاقتضى

ذلك أن تكون الخطة بالإضافة إلى هذه المقدمة مشتملة على مدخل وأربعة فصول وخاتمة، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

المدخل: تناولت فيه آليات حماية حق الحياة على المستوى الدولي والتي من بينها القضاء الجنائي الدولي المتمثل في المحكمة الجنائية الدولية.

الفصل الأول: تناولت فيه بالتأصيل والتحليل فكرة القانون الجنائي الدولي في الشريعة الإسلامية ومقارنتها بما جاء به القانون الدولي الوضعي، وذلك بطرْق مفهوم الجريمة الدولية، والمسؤولية الجنائية للفرد، وربط ذلك بآلية حماية الحياة الإنسانية من الانتهاك وهي القضاء الجنائي الدولي الذي يَعْتَبر الفرد شخصية دولية محلا للمساءلة عن انتهاكات حقوق الإنسان، مع إثراء ذلك بآراء رجال الفقه الإسلامي.

واشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: الجريمة الدولية والمسؤولية الجنائية، مقاربة شرعية قانونية

المبحث الثاني: القضاء الجنائي الدولي في القانون الدولي والشريعة الإسلامية

الفصل الثاني: خصصته لإبراز الحماية الدولية لحق الإنسان في الحياة في الفقه الإسلامي بدراسة ذلك في حالتي السلم والحرب؛ أما في حال السلم فلأن الطبيعة العالمية التي يتميز بها القانون الإسلامي يجعل مبدأ حماية حقوق الإنسان يسري على المجتمعات والدول ولا يبقى محصورا فقط على مستوى الأفراد، وإن كان المعنيُّ دائما عند تطبيق القوانين الإسلامية هو الفرد؛ لأن حفظ حياة الإنسان وجلب مصالحه بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية هو المقصود عند نشأة العلاقات بين الدول والمجتمعات، وأما في حال الحرب فإن مبدأ حماية الحياة الإنسانية زمن الحرب جعل لهذه الأخيرة قواعد وضوابط يلتزم بها المسلمون أثناء القتال، وهي عين ما أوصى به الله سبحانه ونبيه الكريم صلى الله عليه وسلم، وما دونه الفقهاء المسلمون، بل إن حماية الحق في الحياة أول القواعد التي تطرح في قانون الحرب في الإسلام، سواء كان ذلك من جانب المسلمين أو

من جانب أعدائهم، إذ الغرض من الحرب ليس قتل النفس وسفك الدماء بل الغرض هو إعلاء كلمة الله ودفع الظلم والفساد.

واشتمل على المبحثين التاليين:

المبحث الأول: حماية الحياة الإنسانية في حال السلم

المبحث الثاني: حماية الحياة الإنسانية في حال الحرب

واشتمل الفصل الثالث على إبراز دور المحكمة الجنائية الدولية في حماية حق الحياة من خلال التعريف بالمحكمة وأهمية إنشائها وخصائصها وكذلك الجرائم الواقعة محل اختصاصها والعقوبات المقررة لها مع دراسة نقدية لحصر الجرائم في الأنواع المذكورة، وجاء مشتملا على المبحثين التاليين:

المبحث الأول: أهمية المحكمة وخصائصها

المبحث الثاني: الجرائم الخاضعة لاختصاص المحكمة الجنائية الدولية وخطورتها على المستوى الدولي

أما الفصل الأخير فتناولت فيه بالنقد والتحليل الفقهي دور القضاء الجنائي الدولي في حماية حق الحياة واشتمل على إبراز مفهوم حق الحياة ومكانته في المنظومة المقاصدية، ثم حاولت تسليط الضوء على القضاء في الشريعة الإسلامية وكيف أسهمت المؤسسة القضائية في الإسلام في حفظ الحقوق من الانتهاك وكيف أعطت الأولوية لحرمة الإنسان وحفظت حياته وكرامته، مبرزا تعريف القضاء وأنواعه في الفقه الإسلامي، وان لا إفلات من المسؤولية في الفكر القضائي الإسلامي مهما كانت صفة الفرد مرتكب الجريمة.

واشتمل على المبحثين التاليين:

المبحث الأول: "حق الحياة" ومقاصد الشريعة

المبحث الثاني: القضاء وسيلة لحفظ الأنفس

وكانت خاتمة الدراسة بذكر أهم النتائج والتوصيات.

هذا كله فيما يخص البحث من حيث مضمونه، أما من الناحية الشكلية، فكان المنهج الذي اتبعته في كتابة هذا البحث كالآتي:

1- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها في متن الرسالة.

2- خرَّجت الأحاديث والآثار من كتب الحديث الستة؛ مكتفيا بذكر من خَرَّجه والكتاب والباب، فإذا كان في الصحيحين أو في أحدهما لم أخَرِّجْه من غيره، وإن كان في بعض السنن؛ لأن الغرض هو صحة الحديث لا كثرة من خرجه.

4- شرحت الألفاظ الغريبة، والأماكن والبلدان معتمدا في ذلك على المصادر والمراجع المختصة.

5- عند الاقتباس من المصادر والمراجع، كنت أُشير إلى مظانها وفق المنهج الآتي: إن كان الاقتباس حرفيا، فإني أضع النص المقتبس بين قوسين، وأذكر اسم المصدر أو المرجع بالهامش مباشرة على هذا النحو: اسم المؤلف، اسم الكتاب، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة وتاريخها، الجزء والصفحة، وإن كان واحد من هذه البيانات غير وارد في المصدر أو المرجع أنتقل إلى الذي بعده مباشرة، أما إن كان الاقتباس غير حرفي فإني أذكر البيانات بعد كلمة: (يُنظر).

6- عند ورود المصدر أو المرجع للمرة الأولى أذكر كامل بيانات النشر، أما إذا سبق ذكره فأكتفي بكتابة"المرجع نفسه ورقم الصفحة" إن كان بعده مباشرة، أو "اسم المؤلِّف، المرجع السابق، رقم الصفحة" إذا فصل بينهما مرجع مغاير أو ورد في هامش الصفحة الموالية.

7- استعملت في إعداد هذا البحث مصادر ومراجع كثيرة منها ما هو في القانون الوضعي وخاصة القانون الدولي والقضاء مثل كتاب: "القضاء الجنائي الدولي، مبادئه، قواعده الموضوعية والإجرائية" لعصام عبد الفتاح مطر، و"الجرائم والمحاكم في القانون الدولي الجنائي –المسؤولية الجنائية للرؤساء والأفراد" لخليل حسين، "المحكمة الجنائية

الدولية، شرح اتفاقية روما مادة مادة" لنصر الدين بوسماحة، إضافة إلى العهود والمواثيق الدولية وعلى رأسها نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية

ومنها ما هو متعلق بالشريعة الإسلامية في جميع مجالاتها؛ كتفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ومفاتيح الغيب للرازي، وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون المالكي، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل لمحمد عليش، شرح كتاب السير الكبير للشيباني للإمام السرخسي ، إضافة إلى كتب التاريخ والتراجم، واللغة وغريبها، والمعاجم البلدانية.

ولا يسعني في الأخير إلا أن أتقدم بوافر شكري وعظيم امتناني إلى الأستاذ المشرف على هذه الرسالة: **الأستاذ الدكتور سيب خير الدين** الذي لم يأل جهدا في متابعة هذه الرسالة في جميع مراحلها، قراءة وتصحيحا، كما كان لتوجيهاته وإرشاداته بالغ الفضل- بعد فضل الله عز وجل- في إخراج هذا البحث على ما انتهى عليه، فجزاه الله خيرا، وحفظه وجعله ذخرا لهذه الأمة.

وأشكر مسبقا الأساتذة المناقشين، وأرجو أن تكون ملاحظاتهم عونا لي على إتمام النقص الذي يعتري الرسالة، وإثرائها بكل ما يفيد، حتى تخرج على أَتَمِّ وجه.

وأشكر جميع من قدَّم لي يد العون من قريب أو بعيد من أساتذة وطلاب، وأدعو الله أن يجزل لهم الثواب جميعا.

كما لا أنسى أن أقدم شكري وامتناني إلى القائمين على المكتبة المركزية ومكتبة العلوم الإسلامية بجامعة أبي بكر بلقايد / تلمسان.

وفي الأخير أسأل الله عز وجل أن يرزقني الإخلاص في هذا العمل، وقد بذلت فيه ما استطعت من جهد، وإن كنت لا أدعي الإبداع فيه، وإنما حسبي فيه أنني حاولت قدر الإمكان الإلمام به من جميع نواحيه، فاللهَ أسألُ أن يوفقني إلى ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، وأن يجعل أحسن أيامنا خواتيمها، وإني أستودع الله ثواب عملي هذا إلى حين

لُقْياه، فإنه لا تضيع عنده الودائع، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الطالب: بلختير بومدين

تلمسان في: يوم الأربعاء 13 رجب 1432هـ

الموافق لـ15 جوان 2011م

مدخل

آليات حماية حق الحياة على المستوى الدولي

يعتبر حق الحياة من الحقوق الأساسية واللصيقة بالإنسان؛ إذ لا يمكن تصور باقي الحقوق إذا انتفى، وهو حق طبيعي ومِنحة من الله سبحانه يتساوى فيه جميع البشر أصالة، وعليه فهو يأتي على رأس الحقوق جميعها؛ لذلك كانت المحافظة عليه وحمايته مقصدا عند سن التشريعات الداخلية والدولية على السواء.

ولا يماري أحد في أن حماية "حق الحياة" على المستوى الداخلي يتم عن طريق وضع مجموعة من القواعد تحكم سلوك الأفراد داخل دولة معينة والتي يتعين عليهم جميعا الخضوع لها ولو بالقوة إذا لزم الأمر، فتكون الدولة هي المسيطرة على أفعال الأشخاص باستعمال سلطتها فيما يسمح به القانون، أما دوليا فتتم الحماية على عدة مستويات: فقد تكون عن طريق منظمة الأمم المتحدة بواسطة أجهزتها المعدة لهذا الغرض، أو عن طريق المنظمات الدولية غير الحكومية، أو عن طريق الاتفاقيات الدولية المعنية بحقوق الإنسان، أو عن طريق المحكمة الجنائية الدولية.

ولكل هيئة أسلوب خاص لحماية حقوق الإنسان، وإجراءات خاصة بها؛ سواء عن طريق أجهزتها أو فروعها التي تتمتع بسلطات مهمة وعديدة لحماية حقوق الإنسان.

أما عن الإجراءات التي تتبعها فقد تتمثل في إصدار توصيات للدول من أجل حماية حقوق الإنسان، أو دعوتها لإبرام اتفاقيات دولية من شأنها تدعيم الحماية، وهو ما تختص به منظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية المتخصصة، أو عن طريق إعداد التقارير السنوية عن وضعية حقوق الإنسان ومراجعة التقارير، وقد يكون تدخلها مباشرا عن طريق تقديم مساعدات مادية مثلما هو الحال بالنسبة للجنة الدولية للصليب الأحمر[1].

وفيما يلي عرض للمؤسسات الدولية المعنية بحماية حق الحياة مع آليات الحماية على المستوى الدولي:

أولا: حماية حق الحياة عن طريق منظمة الأمم المتحدة:

---

[1] ينظر: يحياوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، دار هومة، الجزائر، ط.1 (2004م)، ص81.

تشير المادة60 من ميثاق الأمم المتحدة أن مسؤولية النهوض بمهام المنظمة المبينة في الفصل السابع[1]، تقع على عاتق الجمعية العامة، كما تقع على عاتق المجلس الاقتصادي والاجتماعي.

وعليه فإن الحماية تتم عن طريق منظمة الأمم المتحدة على مستوى أجهزتها المختلفة كما يلي:

1) الحماية على مستوى الجمعية العامة:

تنص المادة العاشرة من ميثاق الأمم المتحدة على سلطة الجمعية العامة في مناقشة أي مسألة أو أمر يدخل في نطاق ميثاق الأمم المتحدة، أو يتصل بسلطات أي فرع من الفروع المنصوص عليها فيه أو بوظائفها، ولها أن تصدر توصياتها للدول الأعضاء فيما يتعلق بهذه المسائل.

يلاحظ أن محتوى هذه المادة وارد بصيغة العموم؛ بحيث يحق للجمعية العامة أن تتدخل في العديد من المسائل، ومنها حتما المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان.

ومن أهم الخطوات التنفيذية التي اتخذتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في مجال حماية حقوق الإنسان وتطبيقا للمادة 13 من الميثاق هي "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" عام 1948، فقد أصدرت الجمعية العامة هذا الإعلان بوصفه المَثَلَ الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تصل إليه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم إلى تقوية واحترام هذه الحقوق والحريات، عن طريق التعليم والتربية، واتخاذ إجراءات وطنية وعالمية لضمان الاعتراف بها[2].

ورغم أن هذا الإعلان جاء في شكل نداء صادر من الجمعية العامة يفتقر إلى قوة الإلزام القانوني للدول الأعضاء في الأمم المتحدة، إلا أن الجمعية تعمل ما في وسعها حتى

---

[2] تراجع المادة 55 من ميثاق الأمم المتحدة الصادر في: 27 جوان 1945م.

[1] ينظر: يحياوي نورة ، المرجع السابق، ص 82 وما بعدها.

تعترف الدول الأعضاء والشعوب كافة بالحقوق والحريات الواردة في الإعلان وأن تضعها حيز التنفيذ[1].

2) الحماية على مستوى المجلس الاقتصادي والاجتماعي:

المجلس الاقتصادي والاجتماعي هو ذلك الجهاز المختص أساسا في ترجمة وتنفيذ نصوص الميثاق المتعلقة بحماية الحقوق والحريات الأساسية للإنسان.

وتشير المادة 68 من ميثاق الأمم المتحدة على أن (للمجلس أن ينشئ لجانا للشؤون الاقتصادية والاجتماعية ولتعزيز حقوق الإنسان، وغير ذلك من اللجان التي قد يحتاج إليها لتأدية وظائفه).

وأداة المجلس في سبيل إنجاز المهام المتعلقة بحماية حقوق الإنسان، هي "لجنة حقوق الإنسان" التي أنشأها لهذا الغرض[2].

وللمجلس دور آخر في هذا المجال وهو قيامه بدراسات ووضع تقارير عن المسائل الدولية في أمور الاقتصاد والاجتماع والثقافة والتعليم والصحة وما يتصل بها، كما أن له أن يوجه إلى مثل تلك الدراسات وإلى وضع مثل تلك التقارير، وله أن يقدم توصياته في أية مسألة من تلك المسائل إلى الجمعية العامة وإلى أعضاء "الأمم المتحدة" وإلى الوكالات المتخصصة ذات الشأن[3].

وله أن يقدِّم أيضا توصيات فيما يختص بإشاعة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية ومراعاتها[4].

كما له أن يدعوَ إلى عقد مؤتمرات دولية لدراسة المسائل التي تدخل في دائرة اختصاصه وفقا للقواعد التي تضعها "الأمم المتحدة"[1].

---

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 84.

[1] ينظر: يحياوي نورة، المرجع نفسه – ص85.

[2] ينظر المادة 62/ فقرة(1) من ميثاق الأمم المتحدة

[3] ينظر المادة 62/فقرة (2) من ميثاق الأمم المتحدة.

3) الحماية على مستوى مجلس الأمن:

يعتبر مجلس الأمن أهم أجهزة الأمم المتحدة كما يعد المسؤول الأول عن حفـــظ السلام والأمن الدوليين طبقا للفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، وله سلطة قانونية على حكومات الدول الأعضاء لذلك تعتبر قراراته ملزمة للدول الأعضاء[2]، وهو يتكون من خمسة عشر عضوا؛ خمسة منهم دائمون والباقي ينتخبون من قبل الجمعية العامة لمدة سنتين[3].

بإمكان مجلس الأمن أن يتخذ بعض التدابير المنصوص عليها في المادتين 41 و 42 بسبب انتهاك حقوق الإنسان داخل دولة ما، ويتوقف التدخل في هذه الحالة على مدى التهديد الذي يمثله الانتهاك للسلم العالمي[4].

ونتيجة لتدهور وضعية حقوق الإنسان في معظم دول العالم رأت الأمم المتحـــدة بصفتها المنظمة الدولية العالمية المهتمة بحفظ السلم والأمن الـــدوليين وحمايـــة حقـــوق الإنسان، ضرورةَ وضع برنامج وإرساءَ قواعدَ لحماية ودعم حقوق الإنسان.

فاتخذ مجلس الأمن على عاتقه مهمة حماية المدنيين أثناء النزاعـــات المســـلحة في عمليات حفظ السلم والأمن الدوليين[5].

---

[4] ينظر المادة 62/فقرة (4) من ميثاق الأمم المتحدة.

[1] ينظر: المادة الرابعة من ميثاق الأمم المتحدة.

[2] ينظر: محمد سعادي، قانون المنظمات الدولية، منظمة الأمم المتحدة نموذجا، ط.1 (1429هـــ/2008م)، دار الخلدونية، الجزائر، ص 102.

[3] ينظر: قادري عبد العزيز، حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولية، ط.1 (2005م)، دار هومة، الجزائر، ص 158.

[4] يحياوي نورة، المرجع السابق، ص75.

وفي مجموعة من التوصيات المتخذة منذ 1991، أكد مجلس الأمن الدولي على المسؤولية الأساسية لحفظ السلم والأمن الدوليين المكرَّسة بموجب أحكام الميثاق في مادته 24.

كما اعترف المجلس بأن الانتهاكات المستمرة للوسائل القانونية المتعلقة بحقوق الإنسان تهدد السلم والأمن الدوليين ويجب أن تثير انتباهه واتخاذ الإجراءات اللازمة[1].

الإجراءات المتخذة من قبل مجلس الأمن لحماية حق الحياة:

تتمثل إجراءات مجلس الأمن في مجال حماية حق الإنسان في الحياة فيما يلي:

- دعوة الدول إلى التصديق على الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان واتخاذ الإجراءات لتطبيقها وكذا تحسيس القوات المسلحة والشرطة الوطنية وكل مؤسسة في المجتمع بوجود هذه الآليات والدعائم الدولية الأساسية وقبول واحترام أحكامها.
- كما يقع على الدول خلق مؤسسات وطنية قوية مكلفة بمتابعة التطبيق الفعلي لهذه الاتفاقيات وإعداد حملات إعلامية خاصة بالنسبة للشرطة والقوات المسلحة حول هذه الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وحقوق اللاجئين وحقوق الأطفال[2].
- كما يجوز لمجلس الأمن تدعيم حماية الأفراد أثناء النزاعات المسلحة عن طريق الوسائل السياسية والدبلوماسية، كالوقاية من النزاعات المسلحة[3]، فمثلا

---

(1) ينظر: يحياوي نورة، المرجع نفسه، ص 76.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص79.

(3) إذ الهدف الأساسي للأمم المتحدة هو حفظ السلم والأمن الدوليين. (ينظر: المادة 1 من ميثاق الأمم المتحدة)

يجوز للمجلس أن يرسل بعض قوات حفظ الأمن لتفادي وقوع نزاع بين دولـــتين، مثلما حدث في يوغسلافيا سابقا[1].

- ❖ إنشاء محاكم جنائية دولية كمحكمة يوغسلافيا[2] وروندا[3].
- ❖ وحدد الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة الأعمال والإجراءات التي يتخذها مجلس الأمن في حالات تهديد السلم والإخلال به ووقوع العدوان، وهي المواد من 39 إلى 51

ثانيا: حماية حق الحياة عن طريق المنظمات الدولية غير الحكومية:

---

(2) يحياوي نورة، المرجع السابق، ص 79.

(3) أنشأها مجلس الأمن إستنادا إلى المادتين 39و41 من ميثاق الأمم المتحدة, بموجب اللائحة رقم 808 الصادرة عن مجلس الأمن سنة 1993, وتبعتها بعد ذلك اللائحة رقم 827 الصادرة في 1993/05/25، وقد جاء في مضمون هذه اللائحة أن مجلس الأمن يندد بالأخبار التي تصله، والخاصة بالخرق الفادح والمعتمد والمستمر للقانون الدولي الإنساني في يوغسلافيا خاصة في البوسنة والهرسك، مثل التمثيل الجماعي، هتك الأعراض، والتصفية العرقية...فرأى مجلس الأمن أن كل هذا يعتبر مساسا بالسلم والأمن الدوليين، ويجب أن يسلط العقاب اللازم على مسؤوليه، وذلك يعد وسيلة لاسترجاع السلم والأمن الدوليين، وإصلاح الضرر الناتج عن هذا الخرق. (ينظر: سكاكني باية، العدالة الجنائية الدولية ودورها في حماية حقوق الإنسان، دار هومة، الجزائر، ط.1، 2003، ص 51 وما بعدها. وينظر: علي يوسف الشكري، القضاء الجنائي الدولي في عالم متغير، دار الثقافة، عمان، ط.1، 1429هـــ/ 2008م، ص 46 وما بعدها).

(4) نتيجة للصراع الداخلي الذي عرفته روندا في سنة 1993 والذي سرعان ما تحول إلى حرب أهلية عنيفة شبت بين الحركة الانفصالية المسماة بالجبهة الوطنية الرواندية، ضد القوات الحكومية، توسع نطاق هذه الحرب والنزاع ليمتد إلى الدول المجاورة لرواندا المعروفة بدول البحيرات الكبرى. وبناءا على ذلك قرر مجلس الأمن بموجب اللائحة رقم 955 المؤرخة في 1994/11/08 إنشاء محكمة جنائية خاصة برواندا، لمحاكمة المسؤولين عن الجرائم ضد الإنسانية، وجرائم إبادة الجنس البشري، والخروقات الأخرى لحقوق الإنسان. (سكاكني باية، المرجع السابق، ص 55 وما بعدها. وينظر: علي يوسف الشكري، المرجع السابق، ص55 وما بعدها).

المنظمات الدولية غير الحكومية هي منظمات يتم إنشاؤها باتفـــاق يعقـــد بـــين أشخاص وهيئات غير حكومية لا بين الحكومات، كما أنها تظم أساسا ممثلين وأعضـــاء غير حكوميين[1].

ومن المنظمات غير الحكومية التي لها دور في حماية حق الإنسان في الحياة:

- منظمة العفو الدولية.
- اللجنة الدولية للصليب الأحمر.

1) حماية حق الحياة عن طريق منظمة العفو الدولية:

منظمة العفو الدولية هي حركة عالمية يناضل أعضاؤها من أجل تعزيـــز حقـــوق الإنسان، ويستند عملها على بحوث دقيقة وعلى المعايير التي اتفق عليها المجتمع الدولي.

ويعود أصل نشأتها إلى المحامي الإنجليزي بيتر بينانسون Peter Bininson في ماي 1961م الذي نادى بضرورة إطلاق سجناء الرأي، كما اهـــتم بالإصـــلاحات القانونية والأخطاء القضائية[2].

وهي تسعى – على أساس من الاستقلال والتراهة والتجرد[3]– إلى تعزيز احترام جميع حقوق الإنسان المنصوص عليها في "الإعلان العالمي لحقوق الإنســـان", وتـــرى المنظمة أن حقوق الإنسان كلٌ لا يتجزأ، ويعتمد بعضها على بعض؛ ومن ثم يجـــب أن ينعم سائر البشر في كل زمان ومكان بحقوق الإنسان كافةً، وينبغي ألا يكون التمتـــع بطائفة من الحقوق على حساب الحقوق الأخرى[4].

وهي تصب جل اهتمامها على الأفراد الذين يلاقون الظلم والتعسف مـــن قبـــل حكوماتهم.

---

[1] يحياوي نورة، المرجع السابق، ص 88.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 89.

[1] على حد تعبير منظمة العفو الدولية.

[2] ينظر الموقع الإلكتروني الرسمي للمنظمة: http://web.amnesty.org/library

1).1. عمل المنظمة في مجال حماية حق الحياة وجميع الحقوق الأساسية الأخرى للإنسان:

تسهم منظمة العفو الدولية في ترسيخ احترام المبادئ الواردة في "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"عن طريق التصدي قولاً وفعلاً لانتهاكات الحقوق المدنية والسياسية الأساسية للأفراد، ويتمثل المحور الرئيسي لعمل الحركة في:

- ❖ إطلاق سراح جميع سجناء الرأي؛ وهؤلاء هم الذين يُعتقلون في أي مكان بسبب معتقداهم السياسية أو الدينية، أو أية معتقدات أخرى نابعة من ضمائرهم، أو بسبب أصلهم العِرقي، أو جنسهم، أو لوهم، أو لغتهم، أو أصلهم القومي أو الاجتماعي، أو وضعهم الاقتصادي، أو مولدهم، أو أي وضع آخر، دون أن يكونوا قد استخدموا العنف أو دعوا إلى استخدامه.
- ❖ ضمان إتاحة محاكمة عادلة لجميع السجناء السياسيين على وجه السرعة.
- ❖ إلغاء عقوبة الإعدام والتعذيب وغيره من ضروب المعاملة السيئة التي يلقاها السجناء، ووضع حدٍ لعمليات الاغتيال لدوافع سياسية وحوادث "الإخفاء".

بالإضافة إلى ذلك، فإن منظمة العفو الدولية تعمل على:

- ❖ معارضة الانتهاكات التي ترتكبها جماعات المعارضة المسلحة، مثل اعتقال سجناء الرأي، واحتجاز الرهائن، والتعذيب، وأعمال القتل دون وجه حق، كما تسعى المنظمة إلى حث هذه الجماعات على احترام حقوق الإنسان.
- ❖ مساعدة طالبي اللجوء، الذين يتهددهم خطر إعادهم إلى بلدٍ يصبحون فيه عرضةً لانتهاك حقوقهم الإنسانية الأساسية.

❖ التعاون مع المنظمات غير الحكومية الأخرى، ومع الأمم المتحـــدة، والمنظمات الحكومية الدولية والإقليمية، من أجل إعلاء شأن حقوق الإنسان.

❖ السعي إلى ضمان وضع ضوابط للعلاقات بين الدول في المجـــالات العسكرية والأمنية والشُّرطية، بما يكفل احترام حقوق الإنسان.

❖ تنظيم برامج لتعليم حقوق الإنسان وتعزيز الوعي بها[1].

1).2. كيف تمارس منظمة العفو الدولية نشاطها؟

تسعى منظمة العفو الدولية إلى تقصي الحقائق بكل دقة وتمحيص، فتوفد خبراءها للتحدث مع الضحايا، وحضور المحاكمات، ومقابلة المسؤولين ونشطاء حقوق الإنسان في البلد المعني.

وبالإضافة إلى ذلك، تقوم المنظمة بجمع المعلومات عن طريق متابعة آلاف المـــواد التي تبثها وسائل الإعلام المختلفة، ومن خلال الصلات مع مصادر المعلومات الموثوق بها في مختلف أرجاء العالم.

وتُعد الأمانة الدولية للمنظمة في لندن المقر الرئيسي للبحوث في الحركة، حيـــث يعمل بها ما يزيد عن 300 موظف فضلاً عن عشرات المتطوعين من أكثر من 50 بلداً. ويتولى إجراء البحوث خبراء أكفاء، ويعاونهم عدد من المتخصصين في ميادين متنوعـــة مثل القانون الدولي والإعلام والتكنولوجيا.

ما أن تنتهي المنظمة من جمع المعلومات وفحصها حـــتى تضـــعها أمـــام أعـــين الحكومات، فتقوم بنشر تقارير مفصَّلة وبإبلاغ وسائل الإعلام المختلفة، وعرض بواعث

---

[1] ينظر الموقع الإلكتروني الرسمي للمنظمة: http://web.amnesty.org/library.

قلقها على الملأ من خلال كتيبات وملصقات وإعلانات ونشرات إخبارية ومواقع على شبكة الإنترنت.

وفي الوقت نفسه، يسعى أعضاء المنظمة وأنصارها في سائر أنحاء العالم إلى حث الرأي العام على ممارسة ضغوط على من بيدهم مقاليد الحكم وغيرهم من ذوي النفوذ من أجل وضع حدٍ للانتهاكات، وتيسّر المنظمة لكل شخص أن يرسل مباشرةً خطابات ومناشدات تعكس بواعث القلق إلى مَنْ يمكنهم تغيير الوضع.

وتتباين أوجه نشاط المنظمة، من المظاهرات العامة إلى حملات كتابة الرسائل والمناشدات، ومن برامج تعليم حقوق الإنسان إلى إقامة حفلات موسيقية لزيادة الموارد المالية، ومن إرسال مناشدات من أجل أحد الضحايا إلى تنظيم حملات عالمية عن بلد أو قضية بعينها، ومن الاتصال بالسلطات المحلية في إحدى البلدان إلى كسب التأييد على مستوى المنظمات الحكومية الدولية.

ولا تدخر منظمة العفو الدولية وسعاً في العمل على تغيير مواقف الحكومات والقوانين الجائرة، فتحرص دوماً على تزويد وسائل الإعلام والحكومات والأمم المتحدة بالمعلومات الموثّقة، مع حثها على اتخاذ إجراءات فعّالة[1].

2) حماية حق الحياة عن طريق اللجنة الدولية للصليب الأحمر:

2).1. تعريف اللجنة الدولية للصليب الأحمر:

هي منظمة عالمية غير حكومية تأسست في 1863م، وقد بدأت فكرة تأسيس اللجنة عام 1859م، وذلك استنادا إلى إرادة السويسري "هنري دونان" Henry Dunant الذي شاهد عدد من الجرحى والقتلى في ساحة سولفرينو Solferino[2]، بعد المعركة الضارية التي وقعت بين الجيشين الفرنسي والنمساوي،

---

[1] ينظر الموقع الإلكتروني الرسمي للمنظمة: http://web.amnesty.org/library.

[2] بلدة في شمال إيطاليا. ينظر:

http://fr.wikipedia.org/wiki/Solf%C3%A9rino_%28Italie%29

وكان عددهم حوالي أربعين ألف شخص بين قتيل وجريح، كانوا يتألمون بسبب نقص الخدمات الطبية للجيش، فنظم عملية للإسعاف بمساعدة السكان المحليين.

وعند عودته إلى سويسرا نشر "دونان" كتابا بعنوان: "تذكار سولفرينو"، الـذي وجه فيه نداءين:

الأول: يدعو فيه إلى تشكيل جمعيات إغاثة في وقت السلم تضم ممرضين وممرضات مستعدين لرعاية الجرحى وقت الحرب.

الثاني: يدعو فيه إلى الاعتراف بأولئك المتطوعين الذين يتعين عليهم تقديم الخدمات الطبية التابعة للجيش، وحمايتهم بموجب اتفاق دولي.

وفي عام 1863م شَكَّلت جمعية خيرية عرفت باسم "جمعية جنيف للمنفعة العامة"، لجنة من خمسة أعضاء[1] لبحث إمكانية تحويل أفكار "دونان" إلى واقع، فأنشأت هذه اللجنة "اللجنة الدولية لإغاثة الجرحى" التي أصبحت فيما بعد تعرف ب"اللجنة الدولية للصليب الأحمر".

ومن أجل إضفاء الطابع الرسمي على حماية الخدمات الطبية في ميدان القتال والحصول على اعتراف دولي بالصليب الأحمر، عقدت الحكومة السويسرية مؤتمرا دبلوماسيا في جنيف عام 1864، شارك فيه ممثلو اثني عشر حكومة واعتمدوا معاهدة بعنوان: "اتفاقية جنيف لتحسين حال جرحى الجيوش في الميدان"، والتي كانت أولى معاهدات القانون الدولي الإنساني.

وعقدت مؤتمرات أخرى لاحقا وسعت نطاق القانون الأساسي ليشمل فئات أخرى من الضحايا كأسرى الحرب[2].

---

[1] هم: غوستاف موانييه، غيوم هنري دوفور، لوي أبيا، تيودور مونوار، ودونان نفسه. ينظر: مطبوعات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، تعرف على اللجنة الدولية للصليب الأحمر، سويسرا، 2005، ص 6.

[1] ينظر: مطبوعات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، المرجع نفسه، ص 6.

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية عقد مؤتمر دبلوماسي دامت مداولاته أربعة أشهر واعتمدت على إثره اتفاقيات جنيف الأربع في 1949[1]، التي عززت حماية المدنيين في أوقات الحرب، وأكملت هذه الاتفاقيات في 1977 ببروتوكولين إضافيين[2].

2).2. عمل اللجنة في مجال حماية حق الحياة:

عمل اللجنة الدولية للصليب الأحمر يكمن في تطبيق اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م في التراعات المسلحة، وتوصي بتقديم الإعانة – دون تمييز – بين الأشـخاص الذين لا يشاركون مباشرة في العمليات العسكرية أو المصابين، أو الذين أصبحوا غـير قادرين على خوض المعارك.

فدور اللجنة إذن في حماية حق الحياة يكمـن في مسـاعدة ضـحايا الحـروب وانتهاكات القانون الدولي الإنساني، وذلك بتوفير الإسعافات الطبية من أدوات عـلاج وأدوية، إضافة إلى توزيع الألبسة والأغذية على السكان المتضررين، كما ترفع تقـارير مفصلة بانتظام إلى الحكومات والجمعيات الوطنية ومختلف المنظمات لإطلاعها بدقة على سير البرامج والمبالغ التي أنفقت من أجل تنفيذ مساعداتها لفئة معينة[3].

---

[2] اتفاقيات جنيف الأربع هي:

الأولى: تحسين حال الجرحى والمرضى من أفراد القوات المسلحة في الميدان.

الثانية: تحسين حال جرحى ومرضى وغرقى القوات المسلحة في البحار.

الثالثة: معاملة أسرى الحرب.

الرابعة: حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب.

[3] **الأول** خاص بحماية ضحايا التراعات المسلحة الدولية و**الثاني** بحماية ضحايا التراعات المسلحة غير الدولية, ينظر: (القانون الدولي الإنساني- إجابات عن أسئلتك، مطبوعة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ط3، 2005، سويسرا، ص 10).

[1] ينظر: مطبوعات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، تعرف على اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ص21 وما بعدها.

وعليه فعمل اللجنة الدولية للصليب الأحمر في مجال حماية حق الإنسان في الحياة يكون بعد تعرض الإنسان للضرر وذلك بتقديم المساعدات له لإنقاذ حياته، أما إبعاد الضرر عنه حال التوقع فليس لها أي دور في ذلك.

ثالثا : حماية حق الحياة من خلال الاتفاقيات الخاصة بحقوق الإنسان:

هناك اتفاقيات دولية كثيرة تُعنى بحقوق الإنسان، وهذه الاتفاقيات في معظمها تشتمل على آليات وإجراءات لتوفير الحماية لهذه الحقوق، وتتخذ هذه الحماية أشكالا مختلفة أشهرها[1]:

– تعهد الدول الأطراف بوضع تشريعات داخلية تتفق مع الأحكام الواردة في هذه الاتفاقيات، أو تعهدها بتعديل تشريعاتها لكي تتلاءم مع هذه الأحكام[2].

– النص على تشكيل لجنة من الخبراء تكون مهمتها رصد تطبيق الاتفاقيات، وتعهد الدول الأطراف بتقديم المعلومات والتقارير الدولية إليها والتزام قراراتها[3].

– الاتفاق على أن اللجنة لا تصدر قرارات إدانة، وإنما تقدم ملاحظات وتوصيات على مدى تطبيق الاتفاقيات في الدول الأطراف، وتبلغ هذه الملاحظات والتوصيات إلى الدول المعنية وترفع إلى الأجهزة المختصة في الأمم المتحدة[4].

– السماح للدول في بعض الاتفاقيات بأن تعلن في كل وقت اعترافها باختصاص اللجنة في أن تتسلم وتدرس بيانات تنطوي على ادعاء دولة طرف بأن دولة طرفا أخرى لا تفي بالالتزامات التي ترتبها عليها الاتفاقية[1].

---

[2] ينظر في ذلك: محمد المجذوب، القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، ط.5، 2004، بيروت، ص 317.

[3] ينظر في ذلك مثلا: المادة الثانية من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الصادر في 16 ديسمبر 1966.

[1] ينظر في ذلك مثلا: المادة 28 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

[2] ينظر في ذلك على سبيل المثال: المادة 23 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

- اعتراف الدول الأطراف في بعض الاتفاقيات باختصاص اللجنة في أن تتسلم شكاوى من أفراد ينتمون إلى هذه الدول، يدعون فيها بأنهم كانوا ضحايا انتهاكات حقوق مقررة في الاتفاقية ارتكبتها تلك الدول[2].

وفي ما يلي أهم الاتفاقيات الدولية التي نصت على "حق الحياة":

1/ "حق الحياة" في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

يعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أول محاولة في اتجاه تكملة وتأكيد النصوص المتعلقة بحقوق الإنسان الواردة في ميثاق الأمم المتحدة.

ويتألف هذا الإعلان من 30 مادة تناولت كلا من الحقوق المدنية والسياسية، إضافة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ولقد نص هذا الإعلان صراحة على "حق الحياة"، في المادة 3 منه بقوله: (لكل فرد **حق في الحياة** والحرية وفى الأمان على شخصه).

2/ حق الحياة في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:

يتضمن هذا العهد إضافة إلى الديباجة 53 مادة، ولقد جاء النص على الحق في الحياة في المادة 6/فقرة(1) منه بقولها: (**الحق في الحياة** حق ملازم لكل إنسان، وعلى القانون أن يحمي هذا الحق، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا).

3/ حق الحياة في إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام[3]:

[3] تراجع في ذلك على سبيل المثال المادة 41 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

[4] تراجع على سبيل المثال: المادة الأولى من البروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، بشأن تقديم شكاوى من قبل الأفراد الصادر في 16 ديسمبر 1966.

[1] تم إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي ،القاهرة، 5 أغسطس 1990.

احتوى هذا الإعلان على ديباجة و25 مادة، ولقد نصت المادة 1/فقرة(أ) منه على حق الحياة، لكن أعطته صبغة إسلامية فنصت على أن: (الحياة هبة الله وهي مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتض شرعي).

4/ حق الحياة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان:

تتكون هذه الاتفاقية من ديباجة و66 مادة، وخمسة بروتوكولات ملحقة بها، وتعتبر الاتفاقية من جهة تعبيرا عن إيمان الأطراف بمصير أوربا الغربية التي تميز فيها التطور السياسي بالاتجاه نحو تحديد دائم الاتساع وحماية أكثر فعالية للحقوق الفردية في النظام الداخلي، ومن جهة أخرى تعتبر تعبيرا عن التخوف أمام انتهاكات تلك الحقوق من قبل الأنظمة الفاشية والاشتراكية[1].

ولقد تضمنت هذه الاتفاقية "حق الحياة" في المادة 2/فقرة(1) بقولها: (حق كل إنسان في الحياة يحميه القانون).

5/ حق الحياة في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان:

تتكون هذه الاتفاقية من ديباجة واثنتين وثمانين مادة، وجاءت - مثلما هو منصوص عليه في الديباجة- متأثرة بكل من الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان[2]، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وكذلك بالعهد الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية، ونجد في هذه الاتفاقية تأثرها أيضا بالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان؛ حيث إن صياغتها مماثلة للصياغة الأوروبية[3].

ولقد نصت هذه الاتفاقية على الحق في الحياة في المادة الرابعة منه.

---

[1] قادري عبد العزيز، المرجع السابق، ص 122.

[2] الذي صدر من طرف منظمة الدول الأمريكية بالقرار رقم 30 الذي اتخذه المؤتمر الدولي التاسع للدول الأمريكية (1948).

[3] ينظر: قادري عبد العزيز، المرجع السابق، ص 125.

6/ حق الحياة في الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب:

احتوى هذا الميثاق على ديباجة و68 مادة، وبيَّن المقاصد التي يسعى لتحقيقها في الديباجة قائلا: (الحرص عل المساواة والعدالة والكرامة أهداف أساسية لتحقيق التطلعات المشروعة للشعوب الإفريقية)، كما تعهد بإزالة جميع أشكال الاستعمار مـــن إفريقيـــا وتنسيق وتكثيف تعاونها وجهودها لتوفير ظروف حياة أفضل.

أما النص على حق الحياة فقد جاء في المادة الرابعة منه بقوله: (لا يجوز انتـــهاك حرمة الإنسان، ومن حقه احترام حياته وسلامة شخصه البدنية والمعنويـــة، ولا يجـــوز حرمانه من هذا الحق تعسفا).

7/ حق الحياة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان[1]:

احتوى هذا الميثاق على ديباجة و53 مادة، وقد ورد في الديباجة بيان للأسباب التي أدت إلى اعتماد هذا الميثاق والتي من بينها: تحقيق المبادئ الخالدة للدين الإســـلامي والديانات السماوية الأخرى في الأخوة والمساواة والتسامح بين البشر، وإيمانها بأن تمتع الإنسان بالحرية والعدالة وتكافؤ الفرص هو معيار أصالة أي مجتمع، ورفضها لأشـــكال العنصرية والصهيونية كافة التي تشكل انتهاكاً لحقوق الإنسان وتهديداً للسلم والأمـــن العالميين.

كما بينت الديباجة أيضا أن هذا الإعلان جاء تأكيداً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام العهدين الدوليين للأمم المتحدة بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومع الأخـــذ في الاعتبـــار إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان في الإسلام.

---

[1] اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة التي استضافتها تونس في 23 مايو/أيار 2004

ولقد نص الميثاق على "حق الحياة" في المادة الخامسة منه بقوله: (الحق في الحياة حق ملازم لكل شخص؛ يحمي القانون هذا الحق، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا).

رابعا: حماية حق الحياة عن طريق المحكمة الجنائية الدولية:

لم يكن موقف الأمم المتحدة - باعتبارها المنظمة العالمية الأكبر- حازما جازما في أغلب الأحيان تجاه الاعتداءات المتكررة التي تعرضت لها — ولا تزال- حقوق الإنسان في عدة مناطق من العالم، واقتصر عملها على تلقي الشكاوى والاحتجاجات الصارخة دون أي ردة فعل حاسمة، والاكتفاء بإدانة هذه الأعمال واعتبارها متنافية مع الإعلان العالمي[1]، إذا استثنينا الإجراءات المتخذة من قبل مجلس الأمن بموجب الفصل السابع من الميثاق.

وعليه فكر المجتمع الدولي في وضع وسائل من شأنها حماية حقوق الإنسان من أي اعتداء، وقاية وزجرا، وبصورة خاصة قواعد عالمية تتمتع بالقوة التنفيذية في حال الإدانة، تضمن فعالية الردع[2].

ولا شك أن تحقيق العدالة الجنائية هو الهدف الذي تسعى إليه كافة الدول والمنظمات وذلك بصياغتها لقوانين يتم تنفيذها بواسطة السلطة القضائية داخل كل دولة، ولكن هذا الأمر أصبح لا ينسجم مع مبدأ عالمية القوانين؛ إذ هذا المبدأ يقتضي عالمية القضاء الذي ينظر إلى العالم على أنه وحدة واحدة يمكن من خلاله ملاحقة المعتدين في أي مكان يتواجدون فيه وتقديمهم للمحاكمة، وهو ما يسعى إليه المجتمع

---

(1) ينظر: القانون الدولي الإنساني "آفاق وتحديات" — المؤتمرات العلمية لجامعة بيروت العربية- المؤتمر العلمي السنوي لكلية الحقوق- - ط1- 2005- منشورات الحلبي الحقوقية بيروت- بحث لمحمد عزيز شكري- بعنوان: " القانون الدولي الإنساني والمحكمة الجنائية الدولية- 3/ 107.

(1) ينظر: فريد الزغبي- الموسوعة الجزائية- 51/7.

الدولي ويبذل الجهد للوصول إليه، ولكن بعد أن أنهكت الحروبُ شعوبَ العالم منذ مطلع هذا القرن دون أن يحاسب أحد ويحاكم بصفة عادلة.

وبدأ بالفعل تحرك المجتمع الدولي وسعيه الإجرائي لإنشاء جهاز قضائي دولي يتمتع بصفة الردع، فبعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وانتشار الاضطرابات في معظم دول المعسكر الاشتراكي السابق، اندلعت نزاعات مسلحة في مختلف أنحاء العالم اقترنت بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية.

وطرحت المشكلة على مجلس الأمن، وطالب بعض الأعضاء بتشكيل محاكم جنائية دولية خاصة ببلد محدد، وكان أول قرار اتخذه المجلس في هذا الصدد هو القرار الصادر في 1993/02/22، الذي قضى بإحداث محكمة جنائية دولية لمحاكمة المسؤولين عن الجرائم الخطيرة التي وقعت في أراضي يوغسلافيا السابقة منذ عام 1991م، وكان من أشدها خطورة جرائم التطهير العرقي والديني التي تعد من جرائم الإبادة الجماعية.

وكلف المجلس الأمين العام للأمم المتحدة إعداد مشروع النظام الأساسي للمحكمة، وفي 1993/05/25 اعتمده المجلس وشكل المحكمة[1].

وفي عام 1994 حدثت جرائم إبادة في رواندا، فاعتمد المجلس نظاما مشابها وشكل محكمة خاصة لمحاكمة المتهمين بارتكاب هذه الجرائم.

ونجاح هذه المبادرة من مجلس الأمن شجع لجنة القانون الدولي في الأمم المتحدة على التفكير في إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة، على غرار محكمة العدل الدولية، أهم ما يميزها هو اختصاصها بأشد الجرائم خطورة على المستوى الدولي، وإنهاء سياسة الإفلات من العقاب.

---

[1] ينظر: محمد المجذوب- القانون الدولي العام- ص 323.

الفصل الأول

القانون الجنائي الدولي في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

اشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: الجريمة الدولية والمسؤولية الجنائية، مقاربة شرعية قانونية

المبحث الثاني: القضاء الجنائي الدولي في القانون الدولي والشريعة الإسلامية

المبحث الأول:

الجريمة الدولية والمسؤولية الجنائية، مقاربة شرعية قانونية:

لما كانت فكرة ظهور قضاء جنائي دولي وليدة ما حدث من جرائم شنيعة في حق الإنسان وكرامته كان من اللازم معرفة طبيعة هذه الجرائم وما هو مفهومها عند علماء القانون بمقارنة ذلك مع ما يقوله فقهاء الشريعة الإسلامية في مثل هذه الجرائم والاعتداءات ومدى تداول هذا المصطلح لدى فقهاء الشريعة الإسلامية.

واشتمل هذا المبحث على المطالب التالية:

المطلب الأول:الجريمة الدولية - رؤية قانونية –

المطلب الثاني: الجريمة الدولية – رؤية إسلامية –

المطلب الثالث: المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول:

الجريمة الدولية – رؤية قانونية –

يمكن تحديد ظهور الجريمة الدولية بظهور العلاقات الدولية نفسها، فقد اعترف القانون الدولي منذ القدم ببعض الجرائم التي تضرب المصالح المشتركة بين الدول كالقرصنة والتجسس والخيانة الحربية لكنها لم تلق الاهتمام الذي لقيته مع بدايات القرن العشرين بسبب النظرة التقليدية للقانون الدولي التي لم تكن تعترف بالشخصية الدولية للفرد، وبسبب قصور فكرة القانون الدولي لدى الشعوب.

ونتيجة لاتساع حجم العلاقات الدولية وتشابكها بسبب دخول أشخاص قانونية جديدة لعضوية المجتمع الدولي بدأت فكرة الجريمة الدولية تتجلى في أذهان الأفراد والمنظمات، حيث ظهرت تعريفات عديدة وتصنيفات لها تبرز مدى أهمية مناقشة هذه القضية وإيجاد الوسائل الكفيلة للقضاء على الجرائم الدولية والحد منها[1].

وقد عرّف فقهاء القانون الدولي الجريمة الدولية تعريفات مختلفة نذكر منها ما يلي:

تعريف بيللا [pella]: " الجريمة الدولية تتمثل في فعل أو ترك تقابله عقوبة تعلن وتنفذ باسم الجماعة الدولية"[2].

تعريف غلاسير [Glasser]: "هي الفعل الذي يرتكب إخلالا بقواعد القانون الدولي، ويكون ضارا بالمصالح التي يحميها ذلك القانون مع الاعتراف له قانونا بصفة الجريمة واستحقاق فاعله العقاب"[3]

كما عُرِّفت بأنها: "سلوك إنساني غير مشروع صادر عن إرادة إجرامية، يرتكبه فرد باسم الدولة أو برضاء منها، وينطوي على انتهاك لمصلحة دولية يقرر القانون الدولي حمايتها عن طريق الجزاء الدولي"[1].

---

(1) ينظر: علي يوسف الشكري، المرجع السابق، ص 68.

(2) محمد عبد المنعم عبد الغني، القانون الدولي الجنائي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية،2008م، ص 14.

(3) محمد عبد المنعم عبد الغني، المرجع نفسه، ص 14.

يلاحظ في هذه التعريفات أن الجريمة الدولية لا تختلف عن الجريمة الداخلية من حيث أركانها (الشرعي والمادي والمعنوي)، وأن ما يميزها هو العنصر الدولي، ولم يتم ذكر مدى جسامة الجريمة وخطورتها على المستوى الدولي.

ولا يبتعد الفقه العربي عن هذا المفهوم للجريمة الدولية حيث يعرفها د/ رمسيس بهنام على أنها: " كل سلوك بشري عمدي يراه المجتمع الدولي ممثلا في أغلبية أعضائه، مخلا بركيزة أساسية لكيان هذا المجتمع (أي لقيام التعايش السلمي بين الشعوب)، أو بدعامة معززة لهذه الركيزة، ويكون منافيا للضمير البشري العالمي لذلك المجتمع، وقابلا لإفلات صاحبه من المساءلة الجنائية؛ إما لاتخاذه في مكان غير خاضع لسلطان أي دولة كالبحر العام، والجو العام، وإما لصدوره من قوة تتسلط على أشخاص لا يملكون لها دفعا، وإما لعدم إمكان العقاب عليه في مكان اتخاذه أو في مكان احتماء صاحبه، وإما لاجتيازه حدود الدول بطريقة غادرة، أو لوروده على محل قابل لأن ينبثق منه الأذى إضرارا بعدد مطلق من أشخاص عاجزين عن تفادي هذا الأذى"[2].

وعلى ضوء هذه التعريفات يمكن تصنيف الجرائم الدولية إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: الجرائم الدولية التي يرتكبها الأفراد بصفتهم أعضاء دولة ضد أشخاص القانون الدولي من الدول فقط، مثل جريمة العدوان.

الفئة الثانية: الجرائم الدولية التي يرتكبها الأفراد بصفتهم أعضاء دولة ضد جماعة معينة بدوافع قومية أو عنصرية أو دينية، مثل: جريمة الإبادة الجماعية وجريمة التمييز العنصري.

---

(1) محمد صاح العادلي، الجريمة الدولية –دراسة مقارنة–، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2004م، ص 63.

(2) رمسيس بنهام، الجرائم الدولية، بحث مقدم للمؤتمر الأول للجمعية المصرية للقانون الجنائي ، القاهرة ، 1985م، صفحة (11)

الفئة الثالثة: الجرائم الدولية التي يرتكبها الأفراد بصفتهم الخاصة، كجريمة الاتجار بالنساء والرقيق وتزييف العملة الأجنبية[1].

وبتحقيق النظر في التعريفات المذكورة والتصنيفات يتضح أن الجريمة الدولية لا تختلف عن الجريمة الداخلية في أنها سلوك إنساني غير مشروع (سواء أكان سلبيا أم إيجابيا) يقع محدثا ضررا بمصلحة يحميها القانون، ويرتب على سلوكه عقوبة جزائية[2]، لكنها تختلف عنها فيما يلي:

- الجريمة الدولية تقع مخالفة للقانون الدولي وهي تمس النظام العام الدولي وقيمه الأساسية.
- يرتكب الفرد الجريمة الدولية باسم الدولة أو بتشجيعها أو برضاء منها.
- العقاب على مرتكب الجريمة الدولية يوقَع باسم المجتمع الدولي من قبل قضاء جنائي دولي مختص.
- لا يعفى الفرد من المسؤولية الجنائية أيا كانت صفته.

كما يلاحظ أن العنصر الدولي هو أهم ما يميز الجريمة الدولية عن باقي الجرائم العادية، وبالتالي يمكن تعريف الجريمة الدولية على أنها:

عمل أو امتناع يرتب ضررا جسيما بالإنسانية يوجب العقاب على مرتكبه – أيا كانت صفته – بنص قانوني دولي.

---

[1] علي يوسف الشكري، المرجع السابق، ص 70.

[2] ينظر: أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام، دار هومة، الجزائر، ط6، 2008، ص21.

المطلب الثاني:

الجريمة الدولية – رؤية إسلامية –

تعريف الجريمة لغة:

جاء في قواميس اللغة أن كلمة جريمة مشتقة من الجُرْم بمعنى التعدِّي والذنب، وجَرَمَ يَجْرِمُ جَرْماً واجْتَرَمَ وأَجْرَم فهو مُجْرِم وجَرِيمٌ[1] وفي الحديث [إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ][2].

وتأتي كلمة جَرَمَ بمعنى: قطع وكسب، جَرَمَه يَجْرِمُه جَرْماً قطعه، وشجرة جَرِيمَةٌ مقطوعة، وجَرَمَ يَجْرِم جَرْما واجْتَرَم بمعنى كسب[3]، والجريمة هي اكتساب الإثم[4].

وبناء على ما سبق ذكره من معنى الجريمة في اللغة يمكن حصر المعنى اللغوي للجريمة في: **الفعل القبيح المتضمن التعدي على الغير واكتساب الإثم.**

تعريف الجريمة اصطلاحا:

جاء في الأحكام السلطانية أن الجرائم هي: "محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد[5] أو تعزير[6]"[1]، والمحظورات هي المحرمات؛ وهي: "إما إتيان فعل منهي عنه، أو

---

(1) ينظر : ابن منظور، لسان العرب، مادة [جرم]، فيرزو آبادي، القاموس المحيط، مادة [جرم]

(2) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه.

(3) ابن منظور، المصدر السابق، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة [جرم]

(4) محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1410، ص 239.

(5) الحد: عبارةٌ عن عقوبةٍ مقدَّرةٍ واجبةٍ حقًّا للَّهِ تعالَى، وهو يخالف التعزير في أن الأخير ليسَ بمقَدَّرٍ، قد يكون بالضَّربِ وقد يكون بالحبسِ وقد يكونُ بغيرهما. ينظر: علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط.1 (1982م)، دار الكتاب العربي، بيروت، 33/7.

(6) التّعزيرُ: تأديب وإصلاحٍ وزجرٍ على ذنوبٍ لم تُشرعْ فيها حدودٌ ولا كفَّارات. ينظر: ابن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق: جمال مرعلي، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة (1423هـ / 2003م) 2/ 217.

ترك فعل مأمور به"، ويلاحظ بالنظر إلى هذا التعريف أن المحظورات وصفت بالشرعية، وهي إشارة إلى أن الحظر يجب أن يكون مستمدا من أحكام الشريعة الإسلامية.

ويتبين من التعريف أيضا أن الفعل أو الترك لا يعتبر جريمة إلا إذا تقررت عليه عقوبة.

فالجريمة إذن من منظور الشريعة الإسلامية هي: **"إتيان فعل محرم معاقب على فعله، أو ترك فعل محرم الترك معاقب على تركه، أو هي فعل أو ترك نصت الشريعة على تحريمه والعقاب عليه"**[2].

ويعبّر فقهاء الشريعة الإسلامية في الغالب عن الجريمة بمصطلح الجناية وإذا أتينا إلى تعريف الجناية نجد أنها: "اسمٌ لفعلٍ محرَّم شرعًا سواءٌ حلَّ بمال أو نفس" إلا أنَّ الفقهاءَ خصُّوه بالجنايةِ على الفعلِ في النَّفس والأطراف وخصُّوا الفعلَ في المال باسم الغصب[3].

يلاحظ أن لفظ الجريمة مرادف للفظ الجناية عند فقهاء الشريعة الإسلامية، هذا إذا غضضنا الطرف عما خصه الفقهاء من إطلاق لفظ الجناية على بعض الأفعال المحظورة دون غيرها.

أما الجناية عند فقهاء القانون الوضعي فلا تأخذ معنى الجريمة، وإنما تعتبر قسما من أقسامها؛ بيان ذلك ما نصت عليه المادة 27 من قانون العقوبات الجزائري : "تقسم الجرائم تبعا لخطورتها إلى جنايات وجنح ومخالفات، وتطبق عليها العقوبات المقررة للجنايات أو الجنح أو المخالفات".

---

(1) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تح: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط.1 (1409هـ / 1979م)، ص 258.

(2) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 66/1.

(3) ينظر: ابن نجيم الحنفي المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، 2/3. و ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، ط.12 (1421هـ / 2000م)، دار الفكر، بيروت، 527/6.

وبينت المادة 5 منه أن الجنايات هي الأفعال التي تطبق عليها عقوبات الإعدام، أو السجن المؤبد، أو السجن المؤقت لمدة تتراوح بين خمس سنوات وعشرين سنة[1].

فمعنى الجناية في القانون الوضعي تختلف عنه في الشريعة الإسلامية من حيث خطورة الجريمة وجسامتها، فالجناية في الشريعة تطلق على أي فعل محظور شرعا مهما كانت درجته من الخطورة، أما في القانون فتطلق على الأفعال المحظورة التي تحدث ضررا جسيما فقط.

وإن مصطلح الجريمة الدولية مصطلح حديث؛ نشأ نتيجة لتطور المنظومة الدولية والعلاقات بين الدول وما قد ينشأ عنها من اتفاقيات ومعاهدات، وعليه فلم يكن هذا المصطلح شائعا عند فقهاء الشريعة الإسلامية قديما حيث لا نجد له ذكرا في مصادر الفقه الإسلامي، ولكن هذا لا يمنع من إمكانية تضمين معنى الجريمة الدولية في عموم معنى الجريمة في الشريعة الإسلامية؛ فنجد أن جميع الأفعال التي اتفق المجتمع الدولي على اعتبارها جرائم دولية، ورد تحريمها في الفقه الإسلامي مع تفاوت في طبيعة الجرم على حسب تفاوت الفعل من حيث الجسامة والخطورة، وعليه يمكن أن نعرِّف الجريمة الدولية في الفقه الإسلامي على أنها:

سلوك إنساني يرتكب إخلالا بالقواعد الشرعية التي تحكم علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الأشخاص الدولية، ويكون ضارا ضررا جسيما على المستوى الدولي بمصلحة نصت الشريعة الإسلامية على حمايتها بالعقاب على منتهكها.

يظهر بتدقيق النظر في هذا التعريف أن الجريمة الدولية تخضع أحكامها لما يسمى بقواعد القانون الدولي الإسلامي الذي هو عبارة عن "القواعد الشرعية التي تحكم علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الأشخاص الدولية في وقت السلم أو الحرب"[1].

---

[1] ينظر: إبراهيم الشباسي، الوجيز في شرح قانون العقوبات الجزائري، القسم العام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص165.

المطلب الثالث:

المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية

إن الجريمة إذا وقعت بمفهومها الذي ذكر آنفا، ترتب على الشخص مرتكب الجريمة مسؤولية ما فعل؛ فيلزم بتحمل النتائج القانونية المترتبة على العمل غير المشروع، يدفعنا هذا الكلام إلى بيان معنى المسؤولية الجنائية الدولية، وهو ما سيتم ذكره فيما يلي:

أولا: المسؤولية الجنائية الدولية:

قبل وضع تعريف اصطلاحي للمسؤولية الجنائية الدولية لا بد من الإشارة إلى أصل كلمة المسؤولية في اللغة العربية.

1/ تعريف المسؤولية لغة:

المسؤولية مأخوذة من سأل يسأل سؤالا، ويأتي الفعل سأل بثلاثة معاني: سألته الشيءَ بمعنى استعطيته وسألته عن الشيءِ أي استخبرته[2]، والاستخبار إما يكون لطلب البيان أو يكون على سبيل التوبيخ والتقريع، والسؤال معناه استدعاء معرفة أو ما يؤدي إلى المعرفة[3]، وقد ورد الفعل سأل في القرآن الكريم بتصريفات مختلفة 92 مرة جاءت بالمعاني التي ذكرت فمنها ما جاء بمعنى طلب المعرفة والبيان، ومنها ما جاء بمعنى طلب المال أو شيئا من عرض الدنيا، ومنها ما جاء لغرض التوبيخ والتقريع المتضمن للعقوبة؛ وهو سؤال الله تعالى المجرمين عن أعمالهم وقد ورد في القرآن الكريم 10 مرات مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ ﴾[الحجر:92]، ﴿تَاللّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ﴾[النحل: 56]، ﴿وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾[العنكبوت: 13]، ونجد السؤال في هذه المواضع مقرونا دائما بالأعمال لغرض الحكم عليها.

---

(1) أحمد أبو الوفا، كتاب الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 2007م، 9/1.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [سأل]

(3) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة [سأل].

فمعنى المسؤولية إذن من حيث اللغة مأخوذ من المعنى الثالث للفعل سأل؛ وهو استدعاء معرفة عن أسباب الإقدام على فعل من الأفعال لإصدار حكم في حقها، والسؤال المستعمل بالمعنى الثالث الوارد في القرآن الكريم مستعمل في لازم معناه وهو عقاب المسؤول[1].

2/ تعريف المسؤولية اصطلاحا:

انطلاقا من المعنى اللغوي للمسؤولية يمكن تعريف المسؤولية اصطلاحا على أنها **تَحَمُّل الإنسان تبعات أفعاله المحرمة التي يأتيها بترتب العقاب عليه بعد مساءلته.**

تعريف المسؤولية الجنائية الدولية:

إن تمتع الشخص القانوني الدولي بالحقوق وتحمله للواجبات يترتب عليه المسؤولية الدولية إذا استعمل حقوقه بوجه غير مشروع أو خالف التزاماته تجاه الغير؛ بحيث أقدم على أفعال خطيرة تمس مصلحة من المصالح التي يحميها القانون، وعليه تعرف المسؤولية الجنائية الدولية على أنها **"النظام القانوني الذي بمقتضاه يعاقب الأفراد عما ارتكبوه من أفعال خطيرة تمس الجماعة الدولية بأكملها"**[2].

والمسؤولية في الفقه الإسلامي ترادف أهلية الأداء التي هي صلاحية الإنسان لصدور الأفعال والأقوال منه على وجه يعتد به شرعا[3]، وعليه فالإنسان يساءل عن الأفعال التي يرتكبها والتي تخل بالنظام القانوني الإسلامي؛ فالمسؤولية الجنائية الدولية من منظور الشريعة الإسلامية هي: **" تحمل الإنسان تبعات ما يصدر عنه من أفعال مخلة بالقواعد الشرعية التي تحكم علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها من الأشخاص**

---

[1] ينظر : الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت / لبنان، ط.1 (1420هـ/2000م)، 70/13.

[2] أعمر يحياوي، قانون المسؤولية الدولية، دار هومة، الجزائر، ط.1، 2009، ص 15.

[3] ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط.2، 1418هـ/1998، 164/1.

الدولية، وتكون ضارة ضررا جسيما على المستوى الدولي بمصلحة نصت الشريعة الإسلامية على حمايتها".

قبل أن يستقر مفهوم القانون الجنائي الدولي - وتحديدا في القرن التاسع عشر- كانت الدولة هي المخاطبة بأحكام القانون الدولي، وكانت مساءلة الدولة آنذاك مدنية أساسها التعويض، فلم تكن محلا للمسؤولية الجنائية، لأنه من غير المنطقي أن تطبق عقوبات جنائية على شخصية اعتبارية، مما أدى إلى إمكانية تفلت الأفراد من العقاب على الأفعال التي ترتكب وتكون الدولة طرفا فيها[1].

وقد بدأت فكرة المسؤولية الجنائية الدولية للفرد عن أفعاله غير المشروعة التي يقوم بها مخلا بالنظام القانوني الدولي تتشكل مع إبرام إتفاقيات لاهاي عام 1899م و 1907م والتي تقرر فيها نوع من الجزاءات ضد كل من يرتكب إحدى الجرائم[2].

ويمكن تحديد نقطة البداية التي قادت إلى تحريك فكرة المسؤولية الجنائية الدولية للفرد وتدوينها وإخضاع مرتكبي الجرائم الدولية للمحاكمة إلى الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى وتحديدا بصدور معاهدة السلام "فرساي"، التي وُقّعت في 1919/06/28، وناقشت نصوصها أكثر من خمسين لجنة فنية، وورد في المادة 227 منها الإشارة إلى المسؤولية الجنائية الدولية للفرد حيث نصت على أن:" سلطات الدول المتحالفة والمنضمة توجه الاتهام العلني إلى الإمبراطور السابق "غليوم الثاني" لارتكابه انتهاكات صارخة ضد مبادئ الأخلاق الدولية وقدسية المعاهدات، وسوف تُشكل محكمة خاصة لمحاكمة المتهم ... وتؤلف هذه المحكمة من خمسة قضاة يعينون بمعرفة كل من السلطات الخمس الآتية: الولايات المتحدة الأمريكية، بريطانيا، فرنسا، إيطاليا واليابان، وسوف تعتمد المحكمة في قضائها على القيم المستلمة من المبادئ السياسية بين

---

[1] ينظر: محمد عبد المنعم عبد الغني، المرجع السابق، ص 282.

[2] ينظر: عمر سعد الله، مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط.4، 2006، ص 229.

الدول مع الاهتمام بتأمين وتأكيد احترام الالتزامات المعلنة رسميا والتعهدات والأخلاق الدولية، ويناط بالمحكمة مهمة تحديد العقوبة التي ترى تطبيقها، وسوف توجه الدول المتحالفة والمنضمة إلى حكومة هولندا طلبا ترجوها فيه تسليم الإمبراطور السابق لمحاكمته"[1].

إذن، نص هذه المادة وكذلك نصوص أخرى منها (228 - 230) قد أقرت صراحة المسؤولية الجنائية لمرتكبي الأفعال التي تشكل جرائم حرب، وقد أوكلت مهمة المحاكمة إلى المحاكم العسكرية الإقليمية للدولة التي وقعت فيها الجرائم متى كان الضحايا من رعايا تلك الدولة، أما إذا كان الضحايا ينتمون إلى عدة دول فإن المحاكمة تتم أمام محكمة عسكرية مشكلة من ممثلين لتلك الدول[2].

ثم تطور مفهوم المسؤولية الجنائية الدولية للأفراد عبر إنشاء المحاكم الجنائية المؤقتة من قبل مجلس الأمن على غرار محكمتي نورمبورغ وطوكيو بعد الحرب العالمية الثانية ومحكمتي يوغسلافيا السابقة ورواندا في تسعينيات القرن الماضي، إلى أن استقر هذا المفهوم بصدور نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الدائمة، حيث ورد في المادة 25 منه أن (للمحكمة اختصاص على الأشخاص الطبيعيين فقط وأن الشخص الذي يرتكب جريمة تدخل في اختصاص المحكمة يكون مسؤولا عنها بصفته الفردية وعُرضة للعقاب وفقا لهذا النظام الأساسي)، وبذلك تحقق إنشاء سلطة قضائية دولية مختصة بتطبيق القانون الجنائي الدولي على الأفراد.

ثانيا: مبدأ المسؤولية الجنائية الدولية للفرد في الشريعة الإسلامية:

إن الدولة باعتبارها شخصية معنوية لا يمكن أن تناط بها المسؤولية الجنائية؛ إذ من غير المنطقي أن تطبق العقوبة على شخصية معنوية، والدولة ما هي إلا مجموعة من الأفراد يعيشون تحت سلطان في إقليم محدد، وبالتالي فإذا توجه العقاب إلى الدولة يكون منصرفا

---

(1) ينظر: محمد عبد المنعم عبد الغني، المرجع السابق، ص 283.

(2) محمد عبد المنعم عبد الغني، المرجع نفسه، ص 286.

إلى الأفراد باعتبارهم العنصر الوحيد من عناصر الدولة التي يمكن أن تطبق عليه العقوبة في حال ارتكابه جريمة.

ولقد عبر القرآن الكريم عن الدولة بمصطلح القرية وكثيرا ما توجه البيان الإلهي بالعقاب إلى القرية إذا ظَلَمت وكَفَرت بأنعم الله مثل قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتاً أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾[الأعراف: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴾[الحجر: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن مَّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَاباً شَدِيداً كَانَ ذَلِك فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾[الإسراء: 58]، وقوله تعالى: ﴿مَا آمَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾[الأنبياء: 6].

والقرية هي مواضع اجتماع الناس[1]، والمراد بالقرية في هذه المواضع هم أهلها وإنما أسند الإهلاك إلى القرية لإفادة معنى الإحاطة والشمول، فالسامع يعلم أن المراد من القرية أهلها لأن العبرة والموعظة إنما هي بما حصل لأهل القرية[2].

يدل على ذلك مقتضى الكلام، إضافة إلى مواضع أخرى في القرآن الكريم نُعِت أهل القرى فيها بالظلم والإجرام ولم تنعت القرية في حد ذاتها، من ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـــذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: 75]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجَرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا﴾[الأنعام: 123]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾[العنكبوت:31]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزاً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[العنكبوت: 34].

---

(1) القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ/ 2003م، 162/7.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، 16/8.

فالقرية لما كانت شخصا معنويا لا يمكن أن تطبق عليه العقوبة كان المقصود بعقابها ومساءلتها هم أهلها المجرمون، ووَصْفُ القرية بالظلم وإسناد الأعمال الخبيثة إليها كما في قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾[الأنبياء: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأنبياء: 74]، هو من قبيل المجاز والإيجاز البديع، والمعنى على تقدير المضاف وهو: "أهل"[1].

معنى هذا أن الفرد هو المخاطب وهو الذي يتحمل المسؤولية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية وإن عبر القرآن بتوجيه الخطاب إلى الدولة، ذلك أن الفرد هو الذي يشكل الدولة وأنه يمكن أن يكون محلا للمساءلة والعقاب، بخلاف الدولة التي تتمتع بالشخصية الاعتبارية ومن المستحيل إيقاع العقاب على شخصية اعتبارية كما مر سابقا.

---

[1] ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، المرجع نفسه، 16/8.

المبحث الثاني:

القضاء الجنائي الدولي في القانون الدولي والشريعة الإسلامية

اشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: نشأة القضاء الجنائي الدولي

المطلب الثاني: فلسفة القضاء من وجهة نظر الشريعة الإسلامية

المطلب الثالث: جذور فكرة القضاء الدولي في الإسلام:

المطلب الأول:

نشأة القضاء الجنائي الدولي

تعود فكرة إنشاء جهاز قضاء دولي إلى بداية القرن العشرين؛ حيث شهد هذا القرن العديد من الأحداث الحربية التي أسهمت بشكل كبير في تطوير قواعد القانون الجنائي الدولي، والانتقال به من مجرد نظريات إلى إجراءات عملية تسعى إلى حماية حقوق الإنسان من الاعتداءات بوضع قواعد عالمية تتمتع بالقوة التنفيذية في حال الإدانة تضمن فعالية الردع.

والوصول بالمجتمع الدولي إلى إنشاء جهاز قضائي عالمي مختص في محاكمة منتهكي حقوق الإنسان مر بالعديد من المراحل؛ إذ بدأت إرهاصاته في سنة 1872م حينما نادى جوستاف موينيي GUSTAVE MOYNIER أحد مؤسسي اللجنة الدولية للصليب الأحمر بإنشاء محكمة دائمة لردع جرائم الحرب الفرنسية البروسية[1].

وتوالت النداءات بعد ذلك، وخاصة بعدما احتدمت النزاعات بين الشعوب في بدايات القرن العشرين فكان من نتائجها نشوب أبشع حربين في العصر الحديث، أسفرت عن ظهور فكر جديد في مدلول القانون الدولي وآليات حماية حقوق الإنسان؛ حيث بات من الضروري إخضاع المتسببين في الحروب والمنتهكين لحقوق الإنسان إلى المحاكمة وتسليط الجزاءات عليهم، فكان من نتائج ذلك: إتفاقية لاهاي 1907، ومعاهدة السلام في فرساي 1919م بعد الحرب العالمية الأولى، ثم تكوين محكمة نورمبرج لمحاكمة زعماء النازية، ومحكمة طوكيو لمحاكمة مرتكبي الإبادة الجماعية من اليابانيين ضد شعوب الشرق الأقصى، لكن هذه المحاكم لم تصل إلى هدفها لأنها اتبعت سياسة محاكمة المهزوم من قبل المنتصر.

---

(1) ينظر: نبيل صقر، وثائق المحكمة الجنائية الدولية، دار الهدى، عين مليلة، ط1، 2007، ص 7.

وخلال الفترة بين 1949 و 1954 أعدت لجنة القانون الدولي التابعة لمنظمة الأمم المتحدة مشروعا لقانون محكمة جنائية دولية لم يولد إلا بعد سنوات بسبب الحرب الباردة واختلاف الدول العظمة في تحديد مفهوم جريمة العدوان[1].

لم يكن إنشاء هذه المحاكم كافيا لوقف الحروب العدوانية وللحد من تكرار الخروق الجسيمة التي صاحبتها؛ إذ لم تَنْقَضِ سنين معدودة حتى انفجرت الحروب مرة أخرى متخذة أشكالا جديدة أبرز ما يميزها هذه المرة محدودية المنطقة التي تجري فيها الأحداث ووحشيتها ودمويتها التي فاقت كل ما سبقها من تجاوزات، أبرزها ما حدث في يوغسلافيا ورواندا في مطلع التسعينيات من القرن العشرين، فأنشئت محكمتين مؤقتتين، الأولى اختصت بمحاكمة المتسببين في الانتهاكات الإنسانية في يوغسلافيا منذ العام 1992م في البوسنة وكرواتيا وكوسوفو، واختيرت لاهاي مقرا لها، والثانية كونت بعدها بسنوات قليلة وهي ما أصبح يعرف بمحكمة رواندا لمحاكمة المتسببين في المآسي التي وقعت في هذا البلد من جانفي 1994م إلى ديسمبر من الشهر نفسه، بين التوتسي والهوتو والتي كادت أن تؤدي إلى إبادة جنس التوتسي[2].

أولا: ولادة المحكمة الجنائية الدولية الدائمة

وقد تمكن المجتمع الدولي بعد ذلك من إنشاء محكمة جنائية دولية بإشراف الأمم المتحدة، وذلك بإقرار نظامها الأساسي الذي كان ثمرة مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي المكرَّس لإنشاء محكمة جنائية دولية، والذي عقد في مدينة روما بإيطاليا في الفترة من 10 جوان/حزيران إلى 17 جويلية/تموز 1998، والذي بدوره أصبح نافذ المفعول بعد أن تم مصادقة ستين دولة عليه في 2002/04/10[3].

---

[1] ينظر: نبيل صقر، المرجع نفسه، ص 10.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 12.

[1] ينظر: القانون الدولي الإنساني- " آفاق وتحديات" – بحث لمحمد عزيز شكري- 3/ 114 وما بعدها.

وتُعَرَّف هذه المحكمة كما جاء في نظامها الأساسي في المادة 1 على أنها (هيئة دائمة لها السلطة لممارسة اختصاصها على الأشخاص إزاء أشد الجرائم خطورة موضع الاهتمام الدولي).

والغرض من إنشاء هذه المحكمة كما ورد في الديباجة هو وضع حد لإفلات مرتكبي الجرائم الخطيرة التي تهدد السلم والأمن والرفاه في العالم من العقاب وعلى الإسهام بالتالي في منعها.

والجرائم التي تخضع لاختصاصها هي : جرائم الإبادة، الجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب، جرائم العدوان.

والقانون الذي تطبقه المحكمة عند أدائها لمهامها, حسب ما نصت عليه المادة 21 من النظام الأساسي هو:

- ❖ نظامها الأساسي (نظام روما)
- ❖ الاتفاقيات الدولية ومبادئ القانون الدولي والمبادئ الخاصة بالنزاعات المسلحة.
- ❖ المبادئ العامة للقانون.

وتم تحديد نسبة العقوبات المطبقة من طرف المحكمة في المادة77 من النظام الأساسي، وتتراوح هذه الجزاءات بين الحبس لمدة 30 سنة والسجن المؤبد في حالة الخطورة القصوى للجريمة، و لم يرد ذكر لعقوبة الإعدام في هذا النظام مهما كبر خطر الجريمة.

ثانيا: النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية:

إن القانون الواجب التطبيق في المقام الأول من قبل المحكمة هو نظامها الأساسي المعتمد بتاريخ 1998/07/17م من قبل مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين

المعني بإنشاء محكمة جنائية دولية والذي أعدته لجنة خاصة واعتمدتـــه جمعيـــة الـــدول الأطراف.

يحتوي هذا النظام على ديباجة و128 مادة موزعة على ثلاثة عشر [13] بابـــا، فالباب الأول الذي يتكلم عن إنشاء المحكمة يتضمن التعريف بالمحكمة وعلاقتها بالأمم المتحدة ومقرها ومركزها القانوني وسلطاتها، والباب الثاني تضمن الاختصاص بأنواعـــه والمقبولية والقانون الواجب التطبيق، ثم الباب الثالث الذي وضع لبيان المبـــادئ العامـــة للقانون الجنائي والباب الرابع احتوى تكوين المحكمة وإدارتها، والباب الخامس التحقيق والمقاضاة والباب السادس تضمن إجراءات المحاكمة أما الباب السابع فـــاحتوى علـــى العقوبات الواجبة التطبيق، والباب الثامن الاستئناف وإعادة النظر، والباب التاسع تضمن التعاون الدولي والمساعدة القضائية أما العاشر فلتنفيذ الأحكام الصادرة عـــن المحكمـــة، والباب الحادي عشر تضمن إنشاء جمعية الدول الأطراف، ثم الباب الثاني عشر الـــذي احتوى تمويل المحكمة ونظامها المالي وأخيرا الثالث عشر الذي تضمن الأحكام الختاميـــة لهذا النظام واحتوى على تسوية المنازعات والتحفظات والتعديلات والتوقيع أو التصديق أو القبول أو الموافقة أو الانضمام وبدء نفاذ هذا النظام، والانسحاب.

وأهم الخصائص التي جاء بها النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدوليـــة هـــي خاصية سد الطريق أمام جميع الوسائل القانونية التي يسنها التشريع الـــوطني في بعـــض الدول التي تتمتع بالصبغة غير الديمقراطية من أجل الوصول إلى الإفلات من العقاب سواء عن طريق القانون الجنائي (عدم النص على تجريم بعض الأفعال ذات الطبيعـــة الخطـــيرة والتي قد ترتكب على الخصوص من قبل أجهزة الدولة ومسؤوليها وأعوانهـــا) أو عـــن طريق وضع عراقيل قانونية إجرائية لتعطيل جهاز العدالة أو إبطائه أو تعقيد إجراءاته[1].

---

[1] نبيل صقر، المرجع السابق، ص 21.

المطلب الثاني:

فلسفة القضاء من وجهة نظر الشريعة الإسلامية

ليس ثمة أسعد للبشر من أن يمشوا آمنين مطمئنين، وبالمقابل ليس ثمة أشقى للإنسان من سلب الحقوق والحريات وتسلط الجبارين على الضعفاء وانتشار الظلم في أوساط المجتمعات، ولقد خلق الله سبحانه وتعالى البشر على ملل وأفكار وطبائع مختلفة، فكانوا أمما وشعوبا شتى، يقول تعالى:﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾[المائدة: 48]، ويقتضي ذلك أن تنشب بينهم النزاعات والصراعات بدافع الأنانية وتقديم المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، من هنا كانت الحاجة ملحة إلى القضاء والحكم بالعدل لدرء الفتن والفساد في الأرض وإرجاع الأمور إلى نصابها، "فالعدل أشرف أوصاف المَلِك وأقوم لدولته لأنه يبعث على الطاعة ويدعوا إلى الألفة وبه تصلح الأعمال وتنمو الأموال وتنتعش الرعية وتكمل المزية وقد ندب الله عز وجل الخلق إليه وحثهم عليه

قال الله تعالى:﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[النحل: 90]"[1].

والقضاء من الأمور المقدسة؛ إذ لولاه لكانت الناس فوضى ولأكل بعضهم بعضا[2]، لذا احتاجت كل أمة من الأمم على مر العصور في كل بقعة من الأرض إلى جهاز قضائي يكفل للناس حقوقهم ويرفع عنهم المشقة والغبن في حياتهم، فتستمر بذلك الحياة البشرية ويتحقق مراد الله من خلق بني آدم وهو تحقيق الخلافة في الأرض.

---

(1) عبد الرحمن الشيرازي، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تح: علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار، الزرقاء، ط.1 (1407هـ- 1987م)، ص 243.

(2) أبو عبد الله القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تح: إبراهيم يوسف ومصطفى عجو، مكتبة المنار، الزرقاء، ط.1، [د ت]، ص 8.

وصلاح الأمة كلها مرجعه إلى صلاح حكامها وقضاها، فإن هم حكموا بالعدل عمت البركة، وعاشت الرعية في أحسن حال، وإن هم ظلموا أصاب الأمة الهوان وسرى في صفوف الرعية الخيانة والهرج وسوء الحال، فقد جاء عن سفيان الثوري أنه قال لأبي جعفر المنصور: (إني لأعلم رجلا إن صلح صلحت الأمة، قال: ومن هو؟ قال: أنت)[1].

وروي عن ابن عباس رضي الله عنه: "إن ملكا من الملوك خرج يسير في مملكته مستخفيا فنزل على رجل له بقرة، فراحت فحلبت له وزن ثلاثين بقرة فعجب الملك من ذلك وحدث نفسه بأخذها، فلما راحت عليه من الغد حلبت على النصف فقال الملك: ما بال حلابها انتقص؟ أرعيت في غير مرعاها بالأمس؟ فقال: لا ولكن أظن أن مَلِكَنا هَمَّ بأخذها فنقص لبنها، فإن الملك إذا ظلم أو همّ بظلم ذهبت البركة، فعاهد الله سبحانه في نفسه ألا يأخذها وراحت من الغد فحلبت حلاب ثلاثين بقرة، فتاب الملك وعاهد ربه ليعدلن ما بقي[2].

من أجل ذلك كان الترغيب في تولية القضاء، وإنما جانب الصواب من شنَّع على منصب القضاء وبالغ في الترهيب من تقلد هذا المنصب المقدس، يقول الإمام ابن فرحون: والواجبُ تعظيم هذا المنصبِ الشّريفِ ومعرفةُ مكانتهِ من الدِّين، فبه بُعثَت الرُّسل وبالقيام به قامت السَّموات والأرضُ، وجعلهُ النَّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم من النِّعم الَّتي يباحُ الحسدُ عليها[3]، فقد جاء من حديث ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى

---

[1] محمد الموصلي الشافعي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ط.1، 1416هـــ، ص 66.

[2] رواه البيهقي، شعب الإيمان، فصل في ذكر ما ورد من التشديد في الظلم، باب طاعة أولي الأمر، 53/6.

[3] ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، 1/ 10.

الله عليه وسلم أنه قال: (لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَآخَرُ آتَاهُ اللَّهُ حِكْمَةً فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا)[1].

وعن عائشةَ رضي الله تعالى عنها عن رسولِ اللَّه صلَّى اللَّه عليه وسلَّم أنّه قال: (أَتَدْرُونَ مَنْ السَّابِقُونَ إِلَى ظِلِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: الَّذِينَ إِذَا أُعْطُوا الْحَقَّ قَبِلُوهُ وَإِذَا سُئِلُوهُ بَذَلُوهُ وَحَكَمُوا لِلنَّاسِ كَحُكْمِهِمْ لِأَنْفُسِهِمْ)[2].

لذلكَ كان العدل بين النَّاس من أفضل أعمالِ البرِّ وأعلى درجات الأجر، قال اللَّه تعالى: ﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[المائدة: 42]، فأيّ شرفٍ أشرفُ من محبَة اللَّه تعالى.

وإنَّ كلَّ ما جاء من الأحاديثِ التي فيها تخويفٌ ووعيدٌ فإنما هي في قضاء الجَوْرِ للعلماء أو الجهَّال الذين يُدْخِلُون أنفسَهُم في هذا المنصب بغير علم، ففي هذين الصِّنفين جاء الوعيدُ[3].

أولا: الجميع متساوون أمام القضاء:

إن الله سبحانه أمر عباده وعلى رأسهم الأنبياء والرسل بإقامة العدل حفاظا على الكيان البشري، والكل يستوون في ذلك بغض النظر عن اللون أو العرق أو الجنس أو الدين، يقول سبحانه وتعالى:﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾[الشورى: 15]، بل جعل إقامة العدل مقصدا من المقاصد التي لأجلها بُعثت الأنبياءِ والرسل، يقول سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد:25].

---

[1] رواه البخاري، كتاب العلم، باب الاغتباط في العلم والحكمة.

[2] رواه أحمد، المسند، رقم 24424.

[3] ابن فرحون، المرجع السابق، 1/ 11.

ثانيا: عالمية القانون الإسلامي:

لا يخفى على مسلم أن الشريعة الإسلامية، وإن نزلت في بيئة صحراوية ذات عادات وأنماط مختلفة عن حالنا اليوم، أن مصدرها سماوي إلهيّ لا يمت بصلة إلى العقل البشري، هذا ما يعتقده قطعا كل من أذعن واستسلم لله سبحانه وتعالى جسدا وفكرا، ومن ثم فلا يماري أحد في صلاحيتها لكل زمان ومكان وقابليتها للتطور وفق ما تقتضيه الأزمنة والعصور، والمُنْطَلق في ذلك آيات كثيرة وجَّه الله فيها الخطاب للعالمين و لم يَحْصُرْه على فئة من الفئات أو جنس من الأجناس، من ذلك قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ [الفرقان: 1]، وقوله أيضا: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [ص: 87]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء: 107]، وأوامر الله سبحانه كلها نصائح إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح؛ إذ مدار القوانين الإسلامية كلها على إقامة العدل ورفع الظلم على الناس أجمعين، يقول سبحانه وتعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 108].

هي حقيقة شهد لها الغربيون أنفسهم في مطلع القرن العشرين بعدما غُيِّبت أحكام الشريعة الإسلامية، عن قصد نتيجة الحملات الاستعمارية التي توالت على البلدان الإسلامية، من ذلك ما أسفر عنه مؤتمر القانون المقارن بمدينة لاهاي الذي انعقد سنة 1948م، حيث سجَّل المؤتمرون قرارًا بالإجماع على "أنَّ الشريعة الإسلاميَّة حيَّةٌ مرنة تصلح للتطور مع الزمن وتعتبر مصدرا من مصادر القانون المقارن، وأن اللغة العربية قد دخلت من الآن فصاعدا في عداد اللغات التي يجب أن تسمع في المؤتمر"[1].

وكذلك جاء على لسان الدكتور الإيطالي إنريكو سباتو Enrico Sabato في سنة 1946م وهو يتكلم عن الشريعة الإسلامية " إن الإسلام إذا كان محددا غير متغير شكله، فهو يتمشى مع ذلك مع مقتضيات الحاجات الظاهرة، فهو يستطيع أن يتطور

[1] عبد المنعم النمر، مشاكلنا في ضوء الإسلام، مؤسسة مختار، القاهرة، 1987م، ص 39.

دون أن يتضاءل في خلال القرون، ويبقى محتفظا بكل ما له من قوة الحياة والمرونة، فهذا هو الذي أعطى العالم أرسخ الشرائع ثباتا، شريعة تفوق في كثير من تفاصيلها الشرائع الأوربية"[1].

---

[1] نقلا عن: عبد المنعم النمر، المرجع نفسه، ص 38.

المطلب الثالث:

جذور فكرة القضاء الدولي في الإسلام:

إن من المبادئ الإسلامية الراسخة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم وطبقها في بيئة أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها بيئة قبائلية عشائرية هو مبدأ المساواة التامة المطلقة بين سائر الأفراد، فلا فضل لرجل على رجل ولا رئيس على مرؤوس ولا أبيض على أسود، فالناس جميعاً أمام أحكام الشريعة الإسلامية متساوون على اختلاف شعوبهم وقبائلهم، متساوون في الحقوق، متساوون في الواجبات، متساوون في المسؤوليات، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ قَالُوا بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)[1].

فالتفاضل لا يكون إلا بين العبد وربه وحتى ذلك التفاضل لا يعطيه حقاً عند الناس يزيد على ما لغيره من الحقوق، فالأشخاص بالنظر إلى الشريعة الإسلامية لا قداسة لهم وإن كانوا ملوكا أو رؤساء أو مسؤولين؛ فإذا ارتكب أحدهم جريمة يعاقب عليها كما يعاقب أي فرد آخر.

فالحاكم من وجهة نظر الشريعة الإسلامية لا يزيده منصبه تمييزا عن غيره أو يرفعه درجة عمن سواه، بل قُلِّد المنصب ليكون الحصن الحصين الذي يحمي حقوق وحريات رعاياه؛ لأنه يملك من السلطات والقوات ما لا يملكه غيره، فلا بد أن يستعمل ذلك كله لحياطة الدين والدنيا ورعاية الأدنى والأقصى ولَمِّ شعث الناس، وإظهار سبل الحق وإخماد شهب الباطل، ورأب الصدع[2].

ولأهمية ذلك في مجال حماية حقوق الإنسان قال النبي صلى الله عليه وسلم: (مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللهُ رَعِيَّة، يَموتُ يَوْمَ يَمُوتُ وهو غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إلا حَرَّمَ اللهُ عليه

(1) البيهقي، شعب الإيمان، (رقم 5137) .

(2) أحمد أبو الوفا، المرجع السابق، 6/ 156.

الجَنَّةَ)[1]، قال القاضي عياض في بيان معنى هذا الحديث: "معناه بَيِّن في التحذير من غش المسلمين لمن قلده الله تعالى شيئا من أمرهم واسترعاه عليهم ونصَّبه لمصلحتهم في دينهم أو دنياهم، فإذا خان فيما اؤتُمن عليه فلم يَنْصَح فيما قَلَّده؛ إما بتضييعه تعريفهم ما يلزمهم من دينهم وأخذهم به، وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم والذب عنها لكل متصدٍّ لإدخاله داخلةً فيها أو تحريفٍ لمعانيها أو إهمال حدودهم، أو تضييع حقوقهم أو ترك حماية حوزتهم ومجاهدة عدوهم، أو ترك سيرة العدل فيهم فقد غشهم"[2].

ولما كان الحاكم في الإسلام هو قاضي القضاة، إذ لا قاضي فوقه وبالتالي لا أحد يحاسبه على ما يفعله في رعيته كان لوجود هيئة قضائية أعلى منه أمرا حتميا وضروريا، فكان الحكام في عهد النبوة وبعده في القرون المفضلة الأولى يخضعون أمرهم لحكم الله تعالى، و لم يغفلوا دور العلماء والشعب في تقرير مصير الحاكم إن هو جنح.

فهذا عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، كان يقول: (أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لُجَّة البحر تذهب بنا شرقا وغربا فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف[3] قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت إن تعوج عزلوه، فقال: (لا، القتل أنكل لمن بعده[4]).

---

[1] رواه البخاري، كتاب: الأحكام، باب: من استُرعي رعية فلم يَنصح. ومسلم، كتاب: الإيمان، باب: استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، وفي كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر.

[2] صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.2، 1392، 2/ 166.

[3] مَالَ وجَارَ، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [جنف].

[4] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 (1407هـ)، 572/2.

وكان رضي الله عنه يعطي القود من نفسه في كثير من المرات ولما قيل له في ذلك قال: رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يعطي القود من نفسه، وأبا بكر يعطي القود من نفسه، وأنا أعطي القود من نفسي[1].

يتقرر مما قيل أن الحاكم أو المسؤول وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية كغيره من الناس أمام القضاء، لا يزيده منصبه شيئا يميزه عن رعيته إن هو أخل بالتزامه وامتثل لحكم القضاء.

وقد تناول فقهاء الشريعة الإسلامية مبحث القضاء في كتب الفقه بالتمحيص والتدقيق والتحليل لجميع جوانبه، لكن لم يرد عنهم مصطلح القضاء الدولي ولا أقرب منه دلالة، ذلك أن أحكام الشريعة الإسلامية هي التي كانت مسيطرة آنذاك ولم تفرق بين حاكم ومحكوم ولم يكن دور القضاء سوى (الدخول بين الخالق والخلق ليؤدِّيَ فيهم أوامره وأحكامه بواسطة الكتابِ والسّنّة)[2]، وعليه فالقضاء المختص آنذاك كان القضاء المستند لأصول الشريعة الإسلامية العامة وقواعدها التي يحتكم إليها الجميع، ولا يعدو الحاكم أن يكون حامي الحمى والراعي لحقوق الناس الذي يخرج الحقَّ من الظَّالم ويدفع كثيرًا من المظالم، ويردع أهل الفساد ويُتوصَّل به إلى المقاصد الشَّرعيَةِ[3]، وإنما تمتع بالحصانة بالتزامه أحكام الشريعة الإسلامية في تعامله مع رعيته فإن هو تعدّى ذلك زالت حصانته ونزل إلى مرتبة الرعية في محاسبته على انتهاكه للمصالح.

فالمبدأ العام في سياسة الرعية من منظور الشريعة الإسلامية هو الحكم بالعدل، وليس ذلك محصورا على الحاكم الأعلى فقط بل الحاكم ومعاونوه في العمل بمقتضاه سواء، حيث إن العامل إذا ظلم يتحمل الحاكم الأعلى جزء من الوزر ، إن لم يتحمل

---

(1) مصنف عبد الرزاق، باب قود النبي صلى الله عليه وسلم من نفسه، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.2، 1403هـ، 9/ 468.

(2) ابن فرحون، المرجع السابق، 9/1.

(3) ابن فرحون، المرجع نفسه، 115/2.

الوزر كله؛ إذا علم بذلك و لم يرجع الحقوق إلى أصحابها، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال:"أيما عامل لي ظلم أحدا فبلغتني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته"[1].

والظلم سبب لهلاك الأمم وخراب البلدان؛ لذا على الحاكم أن يراقب تصرفات عماله وأعوانه يقول العيني: " لا ينبغي للملك أن يقنع برفع يده عن الظلم لكن يهذب غلمانه وأصحابه وعماله ونوابه، ولا يرضى لهم بالظلم، فإنه يسأل عن ظلمهم كما يسأل عن ظلم نفسه وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى عامله أبي موسى الأشعري: أما بعد فإن أسعد الولاة من سعدت به رعيته، فإياك والتبسط فإن عمالك يقتدون بك في الأمور[2]"[3].

ويقول كذلك: "ومتى كان الملك بلا سياسة و لم ينه المفسد عن الفساد وتركه على المراد أفسد سائر الأمور في البلاد"[4].

فأصل الرخاء والعيش الآمن الذي تُحفظ فيه حياة الإنسان وكرامته هو حسن تدبير الحاكم وسياسته لرعيته بتطبيقه شريعة الله سبحانه؛ لذا كان تقويمه في حال اعوجاجه أمرا لازما يستدعي مساءلته عن سبب فساده في البلاد.

---

(1) المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تح: بكري حياني و صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.5 (1401هـ/1981م)، 659/12.

(2) والرسالة كما في مصنف ابن أبي شيبة: " عن سعيد بن أبي بردة قال: كتب عمر إلى أبي موسى: أما بعد إن أسعد الرعاة من سعدت به رعيته، وإن أشقى الرعاة عند الله من شقيت به رعيته، وإياك أن ترتع فيرتع عمالك فيكون مثلك عند الله مثل البهيمة نظرت إلى خضرة من الأرض فرتعت فيها تبتغي بذلك السمن وإنما حتفها في سمنها وعليك السلام".

(3) بدر الدين العيني، السيف المهند في سيرة الملك المؤيد "شيخ المحمودي"، حققه: فهيم محمد علوي شلتوت، راجعه: محمد مصطفى زيادة، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط.2، 1998م، ص 286.

(4) المرجع نفسه، ص 289.

الفصل الثاني

الحماية الدولية لحق الإنسان في الحياة في الشريعة الإسلامية

اشتمل على المبحثين التاليين:

المبحث الأول: حماية الحياة الإنسانية في حال السلم

المبحث الثاني: حماية الحياة الإنسانية في حال الحرب

إن الطبيعة العالمية التي يتميز بها القانون الإسلامي يجعل مبدأ حماية حقوق الإنسان يسري على المجتمعات والدول ولا يبقى محصورا فقط على مستوى الأفراد، إلا أن المعنيَّ دائما عند تطبيق القوانين الإسلامية هو الفرد؛ فعلى المستوى الداخلي، التشريع الذي يسري على أفراد دولة معينة هو الذي يسعى إلى تنظيم سلوك الأفراد لكنه يمتاز بمحدودية المكان والأشخاص، أما على المستوى الدولي فإن القانون الذي يحكم الأفراد هو ذلك الذي يسعى إلى تنظيم العلاقات بين الدول والمجتمعات كي يسودها السلام والتعايش المشترك تطبيقا لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات: 13].

والأمة الإسلامية لا يمكنها أن تعيش بمعزل عن بقية الأمم، بل لا بد وأن تدخل في علاقات معها يقتضيها ضرورة العيش المشترك على هذه الأرض، بل إن ذلك يعد ضروريّا للمحافظة على الحياة الإنسانية، فالبشر كما يقول ابن خلدون "لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات"[1]، وفي ذلك يقول الله سبحانه: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: 32]، أي قسمنا أسبابَ معيشتهم ليستعين بعضهم ببعض فيتعارفوا ويتجمعوا لأجل حاجة بعضهم إلى بعض فتتكون من ذلك القبائل والمدن[2].

ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تعيش منفردة عن بقية الدول لما تحتمه الخصائص العامة للشريعة الإسلامية المنصهرة في بوتقة الشمولية لسائر مناحي الحياة البشرية؛ بمعنى أن مبدأ عموم الرسالة يفرض قانونا يشمل كافة بني البشر على اختلافهم في الدين

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط.11، [1431هـ/ 1992م]، ص 187.

[2] ينظر: الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، المرجع السابق، 25/ 245.

والجنس واللون والعرق، وبالتالي يستلزم التعامل معهم في حدود أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

حماية حق الحياة أساس العلاقات الدولية:

إن العلاقات الدولية بمفهومها الحديث وخاصة بعد صدور ميثاق الأمم المتحدة تقوم على أساس العيش المشترك بين الشعوب وعلى فكرة حاجة أفراد المجتمع الدولي إلى بعضهم البعض وعلى احترام حياة الإنسان، بقصد الوصول إلى حالة من السلم والأمن تسود الدول والمجتمعات جميعها.

فحفظ حياة الإنسان وجلب مصالحه بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية هو المقصود عند نشأة العلاقات بين الدول والمجتمعات، وهو عين ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم بعدما أسس دولة المدينة، فبعد أن هاجر النبي صلى الله عليه وسلم من مكة وجعل مستقره ومستقر أصحابه والدولة الإسلامية يثرب رأى من اللازم إقامة علاقات مع أصناف المجتمعات الأخرى بالداخل والخارج للحفاظ على أمن المجتمع الجديد وسلامة أفراده، ذلك لما للأمن والسلام من فائدة لاستمرار العيش، وما المقصود بالأمن سوى المحافظة على الحياة الإنسانية من كل ما يسبب لها هلاكا أو تهديدا بالهلاك، ألا ترى أن البلدة إذا قتلت بها نفس تُعلَن بأسرها بلدة غير آمنة؟.

والأمن والرخاء نعمتان عظيمتان وضروريتان وهما من أجلِّ نعم الله عز وجل على عباده، فلقد منَّ الله على عباده حين أمرهم بعبادته بهاتين النعمتين حيث قال: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾[قريش:4]، كما سلَّط بالمقابل عقوبة الجوع والخوف على من جحد نعم الله وكفر بالله، يقول سبحانه: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آَمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: 112].

وكان أول ما دعا به سيدنا إبراهيم – عليه السلام– للبيت الحرام، أن يجعله الله آمنا حيث قال: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آَمِناً﴾ [إبراهيم:35]، ويقول الإمام الرازي في

تعليقه على هذه الآية: "إن الدنيا إذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من أعظم أركان الدين، فإن كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ أهله لطاعة الله تعالى"[1].

فأسس النبي صلى الله عليه وسلم بإصداره هذه الوثيقة لعلاقات مع مجتمعات أخرى حماية على الحياة الإنسانية وكرامتها وإقامة العدل بين الجميع فبين في البند الأول تركيبة المجتمع الإسلامي فنص على (أن المؤمنين والمسلمين من قريش و[أهل] يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمّة واحدة مِن دون الناس) وبالمقابل جعل الخيانة والغدر من موجبات فسخ هذه العلاقات ولو كان الغادر واحدا من المسلمين حيث يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (وأن المؤمنين المتقين [أيديهم] على [كل] مَن بغى منهم، أو ابتغى دَسيعةَ (كبيرة) ظلمٍ، أو إثمًا، أو عدوانًا، أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولدَ أحدهم)[2].

والمسلمون مع غيرهم لا يخرج حالهم عن كونهم إما في سلام أو في حرب، إلا أنه في كلا الحالين لا بد أن يراعى حق الإنسان في الحياة والعيش والكريم.

---

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط.1 [1421هـ / 2000 م]، 49/4.

(2) أبو القاسم الخثعمي السهلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تعليق: مجدي بن منصور بن سيد المشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ط]، 2/ 346.

المبحث الأول:

حماية الحياة الإنسانية في حال السلم

اشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: التشريع الإسلامي أساس السلطة في الدولة الإسلامية

المطلب الثاني: التعاون الدولي

المطلب الثالث: الوفاء بالعهود

المطلب الأول:

التشريع الإسلامي أساس السلطة في الدولة الإسلامية

إن الدولة بالمفهوم الذي استقر عليه القانون الدولي المعاصر هي خلاصة اجتماع ثلاثة عناصر: الشعب والإقليم والسلطة الحاكمة، ولا يختلف الأمر في الفلسفة الإسلامية للدولة؛ إذ أول دولة أسست في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ،وهي دولة المدينة، قامت على هذه العناصر الثلاثة، لكن الخلاف يكمن في السلطة القائمة بشؤون الرعية فبالمفهوم الغربي السلطة الحاكمة تستمد التشريع الذي يسير بمقتضاه الشعب من العقل البشري، بمعنى أن السلطة العقلية هي مصدر الحكم، أما في المفهوم الإسلامي فلا يتعدى دور السلطة حفظ الدين وسياسة الدنيا بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية وبما يجعل الناس يعيشون آمنين في أوطانهم، بمعنى أن المشرع بالمفهوم الإسلامي للدولة هو الله سبحانه وتعالى، على أن الحاكم ندبه الله سبحانه زعيما للأمَّة خلف به النُّبوَّة، وحاطَ به الملَّة، وفوَّض إليه السِّياسة، ليصدر التَّدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمةُ على رأي متبوع[1].

والسلطة لا بد من وجودها ليستقيم أمر الرعية، بل هي شيء طبيعي يقتضيه الاجتماع البشري[2]، إلا أن الله عز وجل هو المتفرد بوضع الأحكام المتعلقة بها وليس العقل البشري؛ بيان ذلك أن الشرع الإسلامي أحاط بجميع مناحي الحياة الإنسانية، يقول ابن خلدون: "فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك [الملك] في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع"[3]، ولتكون سائر الأفعال مصطبغة بصبغة الشرعية ومن ثم يتعدى دورها إلى المصالح الأخروية، لذلك اصطلح على السلطة في

---

(1) ينظر: أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 2.

(2) ينظر: ابن خلدون، المرجع السابق، ص 41.

(3) ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 191.

الدولة الإسلامية بالخلافة والتي تعني: "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الـــدين وسياسة الدنيا به"[1].

وعليه يتجلى الفارق بين السلطة الطبيعية التي تنشأ بمقتضى طبيعة الاجتماع البشري والسلطة السياسية والخلافة، يقول ابن خلدون في بيان ذلك - مع أنه عبر عن السلطة بالمُلك -: "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة"[2].

وليس المعنى مما قيل أن الحاكم يحكم رعيته ويسوسهم بما ينطق به الشرع، وما لم ينطق به الشرع فلا يجوز حمل الناس عليه، بل المعنى أن يحكمهم بما يكون فيه صلاح لهم؛ إذ السياسة في أغلبها أفعال مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد عن العباد، وإن لم يتقرر ذلك صراحة في الشريعة الإسلامية، جاء في الطرق الحكمية لابن القيم عن ابن عقيل:" السِّياسة ما كان فعلًا يكون معه النَّاس أقربَ إلى الصَّلاح، وأبعدَ عن الفساد، وإن لم يضعه الرَّسول صلَّى اللَّه عليه وسلَّم، ولا نزل به وحيٌ، فإن أردت بقولك: (إلَّا ما وافق الشَّرعَ) أي لم يخالف ما نطق به الشَّرع: فصحيحٌ، وإن أردْت: لا سياسة إلَّا ما نطق به الشَّرعُ: فغلطٌ"[3].

فالحاكم إذاً مطالب بحفظ حياة رعاياه وكرامتهم بجلب كل ما يقيم الحياة الإنسانية من ضروريات وحاجيات وتحسينيات ودرء كل ما يهدد بقاء هذه الحياة من

---

[1] المرجع نفسه، ص 190

[2] المرجع نفسه، ص 190.

[3] ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تح: د. محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، ص 17.

قريب أو من بعيد، سواء على مستوى علاقات المسلمين فيما بينهم أو على مستوى علاقات المسلمين مع غيرهم من الدول والمجتمعات، والحاكم هو أول من يَلجأ إليه الفرد إذا ظُلِم أو انتهكت حقوقه، والجميع في الاحتكام إليه سواء، فلا أحد من الرعية أفضل من أحد، يقول أبو بكر الطرطوشي: "أفضل الملوك من كان شركة بين الرعايا، لكل واحد منهم فيه قسطة، ليس أحد أحق به من أحد، لا يطمع القوي في حيفه ولا ييأس الضعيف من عدله"[1].

فالحاكم المسلم لا يفرق بين المحكومين مهما اختلفت منازلهم في المجتمع الإسلامي، وإلا وقع في الظلم فتفسد رعيته.

---

[1] أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، طبعة المطبعة الأميرية، بولاق، 1289هـ، ص 102. .

المطلب الثاني:

التعاون الدولي

ظهر هذا المصطلح بعد الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر متجسدا في التنظيم الدولي الذي يعني البحث عن صيغة تمكن الدول من التواجد مع بعض وتقريب وجهات النظر بينها بطرق سلمية وودية عوض اللجوء إلى الحروب لفض النزاعات القائمة، وإيجاد وسيلة تعاون في شتى الميادين: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية من أجل استمرارية دوام الحياة البشرية[1].

وقد وردت كلمة التعاون في القرآن الكريم في موضع واحد حيث أمر الله عز وجل عباده بالتعاون على البر ونهاهم عن التعاون على الإثم، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة: 2]، ولقد جاءت الآية بصيغة العموم لتشمل جميع الخلق، بيان ذلك ما جاء في تفسير القرطبي، قال الأخفش: هو أمر لجميع الخلق بالتعاون على البر والتقوى، أي ليُعن بعضكم بعضا، وتحاثوا على ما أمر الله تعالى وأعملوا به، وانتهوا عما نهى الله عنه وامتنعوا منه[2]، والتعاون بالمفهوم الإسلامي له وجوه يقول ابن خويز منداد: "والتعاون على البر والتقوى يكون بوجوه، فواجب على العالِم أن يعين الناس بعلمه فيعلمهم[3]، ويعينهم الغني بماله[4]، والشجاع بشجاعته

---

(1) ينظر: محمد سعادي، مفهوم القانون الدولي العام، دار الخلدونية، الجزائر، ط.1، [1429هـ-2008م]، ص135.

(2) ينظر: تفسير القرطبي، المرجع السابق، 46/6.

(3) التعاون الثقافي

(4) التعاون الاقتصادي

في سبيل الله[1]، وأن يكون المسلمون متظاهرين كاليد الواحدة"[2] يقول صلى الله عليه وسلم: (الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ)[3].

ويقول الله سبحانه وتعالى في آية أخرى مبرزا صورة من صور معاملة المسلمين لغيرهم على أن يبقى المسلمون يدا على من سواهم دائما، ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[الممتحنة: 8]، فالمسلمون مأمورون بالمعاملة الحسنة مع غيرهم، إن هم جنحوا للسلم و لم يعتدوا، والإسلام ليس رهبانية كما لا يحصر علاقة الإنسان بربه أو بنفسه فقط بل هو إلى جانب ذلك ينظم علاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع وبجميع الأمم، على أسس متينة قوامها التعاون والتسامح والعدل.

ومدار أحكام الشريعة كلها على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي بمثابة حصن من الرعاية مضروب على الإنسان يمنع عنه الفساد والتهارج وفوات الحياة، والسلم العالمي هو المقصد من تطبيق أحكام الله سبحانه وتعالى وهو المحور الذي تدور عليه الأحكام الشرعية، فقد أمر الله سبحانه وتعالى جميع الناس بالجنوح إلى السلم فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[البقرة: 208]، بيان ذلك أن الشريعة الإسلامية عدل كلها ولا سلم مع الظلم بل الأحكام الشرعية تسعى إلى إزالة الظلم كلما وقع، يقول ابن القيم: "فإنَّ الشَّريعةَ مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العبادِ في المعاشِ والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلُّها، ومصالحُ كلُّها، وحكمةٌ كلُّها؛ فكلُّ مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجَوْرِ، وعن الرَّحمة إلى ضدِّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشَّريعة وإن

---

(1) التعاون الإنساني

(2) تفسير القرطبي. المرجع السابق، 47/6.

(3) رواه النسائي، كتاب: القسامة، باب: القود بين الأحرار والمماليك في النفس، وأبو داود، كتاب الديات، باب: أيقاد المسلم بالكافر؟.

أدخلت فيها بالتَّأويل؛ فالشَّريعة عدلُ اللَّه بين عباده، ورحمتهُ بين خلقه، وظلُّهُ في أرضه"[1].

فالسلم والعدل أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، والشريعة عدل كلها فمن طلب الأمن في تطبيق شريعة غير التي أنزلها الله فقد حكم على المجتمع بالهلاك.

---

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م، 3/3.

المطلب الثالث:

الوفاء بالعهود

إن التعاون الإنساني المبني على قيم العدالة والتسامح لا يمكن أن يكون مجرد نداءات وأمنيات، بل لا بد له من ترجمة عملية على أرض الواقع على المستوى الفردي والجماعي، كما أن ترجمته على الواقع لا يمكن أن تؤتي ثمارها إذا لم يحتكم الأفراد سواء على المستوى الداخلي أو الدولي إلى قانون تكون بنوده في صورة عقود أو عهود ينتظم بها الحال ويتحقق التلاقي بين جماهير الأمم على بصيرة وتعاون وثقة متبادلة.

ولقد أمر الله سبحانه بالوفاء بالعهد والالتزام بتطبيق بنوده وعدَّه من أسباب القوة، غير أن هذا الالتزام يأخذ في نصوص القرآن طابعا خاصا من التشديد ومن القدسية يجعله فرضا دينيا بالمعنى الحقيقي، فالميثاق والعهد الذي يعقده المسلم لا يرتبط به أمام الناس فحسب، بل إنه ينعقد في الوقت نفسه بينه وبين الله تعالى[1]؛ إذ يجعل المسلمُ ربَّه شهيدا وكفيلا على عقوده وعهوده، يقول تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾[النحل:91- 92]، ويقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[المائدة: 1]، ويقول أيضا: ﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾[الإسراء: 34]، ويقول أيضا: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[التوبة: 4]، ويقول أيضا: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[البقرة: 177].

---

(1) ينظر: محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية، تح: أحمد مصطفى فضلية، دار القلم، القاهرة، ط.5 [1424هـ - 2003م]، ص 249.

ولقد حث النبي صلى الله عليه وسلم على الوفاء بالعقود والعهود، وخاصة منها تلك المتعلقة بالأمة الإسلامية عامة في علاقاتها مع بقية الأمم، وكان بالمقابل ينهى عن الغدر وجعل أعظم الغدر غدر الحكام، فعن أبي سعيد أنه صلى الله عليه وسلم قال: (لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرْفَعُ لَهُ بِقَدْرِ غَدْرِهِ أَلاَ وَلاَ غَادِرَ أَعْظَمُ غَدْرًا مِنْ أَمِيرِ عَامَّةٍ)[1]. يقول الإمام النووي في شرح هذا الحديث: "بيان غلظ تحريم الغدر لا سيما من صاحب الولاية العامة؛ لأن غدرَه يتعدى ضررُه إلى خلق كثيرين، وقيل لأنه غير مضطر إلى الغدر لقدرته على الوفاء"[2].

ويعد الوفاء بالعهود عاملا مهما في ترسيخ ثقافة السلم والتعايش؛ يكفي في ذلك أن الإخلال بالعهود ونقضها هو أحد الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى الحرب.

وللعهود قدسية بالغة في منظور الشريعة الإسلامية تُرتب لزومَ ووجوبَ الوفاء بها، لا أن تبقى حبرا على أوراق، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم شديد الحرص على الوفاء بالعهد، وكتب السير طافحة بالمرويات التي تؤكد ذلك، وتبين مدى حرص الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على الوفاء بالعهود وخاصة تلك المتعلقة بالسياسة الخارجية للدولة الإسلامية والتي يكون نفعها أعظم لعموم الأفراد، والرواية التالية توضح ذلك، فقد روى الإمام أحمد في مسنده: بينا رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- يكتب الكتاب إذ جاءه أبو جَنْدَلِ بنُ سُهَيْلِ بنِ عَمْرٍو في الحديد قد انْفَلت إلى رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- قال وقد كان أصحاب رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- خرجوا وهم لا يشكُّونَ فى الفتح لرؤْيا رآها رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- فلمَّا رأوا ما رأوا من الصُّلح والرُّجوع وما تحمَّل رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- على نفسه دخل النَّاسَ من ذلك أمرٌ عظيمٌ حتَّى كادُوا أن يَهْلَكُوا فلمَّا رأى سُهَيْلٌ أبا جَنْدَل

---

[1] رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر.

[2] يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.2، 1392هـ، 44/12.

قام إليه فضربَ وجهَهُ ثمَّ قال يا محمَّد قد لُجَّتِ القضيَّة بينى وبينك قبل أن يأتيَك هذا، قال صدقتَ، فقام إليه فأخذ بتلبيبهِ، قال وصرخ أبو جندلٍ بأعلى صوته يا معاشر المسلمين أتردُّوننى إلى أهل الشِّرك فيفْتِنُونِى فى دينى، قال: فزاد النَّاس شرًّا إلى ما بهم فقال رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- (يَا أَبَا جَنْدَلٍ اصْبِرْ وَاحْتَسِبْ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَاعِلٌ لَكَ وَلِمَنْ مَعَكَ مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ فَرَجاً وَمَخْرَجاً إِنَّا قَدْ عَقَدْنَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ صُلْحاً فَأَعْطَيْنَاهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَأَعْطَونَا عَلَيهِ عَهداً وَإِنَّا لَن نَغْدِرَ بِهِم)[1]

وهناك مثال من نوع آخر حيث إن القادم فيه كان من المشركين لا من المسلمين، فعن الحسن بن عليٍّ بنِ أبى رافع أنَّ أبا رافع أخبره قال: بَعَثَتْنِى قريشٌ إلى رسول اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فلمَّا رأيت رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- ألقى في قلبي الإسلام فقلت يا رسول اللَّه إنِّى واللَّه لا أرجع إليهم أبدًا فقال رسول اللَّه -صلى الله عليه وسلم- (إِنِّى لاَ أَخِيسُ[2] بِالعَهْدِ وَلاَ أَحْبِسُ الْبُرُدَ[3] وَلَكِنِ ارْجِعْ فَإِنْ كَانَ فِى نَفْسِكَ الَّذِى فِى نَفْسِكَ الآنَ فَارْجِعْ)، قال فذهبتُ ثمَّ أتيت النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- فأسلمتُ.[4]

وهناك ما هو أعظم دلالة على قدسية العهود والمواثيق .. منها حادثة حذيفة رضي الله عنه وأبيه فعنه أنه قال: ما منعنى أن أشهدَ بدرًا إلاَّ أنّى خرجت أنا وأبى - حُسَيْلٌ - قال فأخذَنَا كُفَّارُ قريشٍ قالوا: إنَّكم تريدون محمَّدًا فقلنا: ما نريده، ما نريد إلاَّ المدينة، فأخذوا منَّا عهدَ اللَّه وميثاقه لننْصَرِفَنَّ إلى المدينة ولا نقاتل معه فأتينا رسولَ اللَّه

---

(1) راه أحمد، مسند الكوفيين، حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم.

(2) أي لا أنقضه، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [خيس].

(3) أي لا أحبس الرسل الواردين علي، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [برد].

(4) رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في الإمام يستجنُّ به في العهودِ

-صلى الله عليه وسلم- فأخبرناه الخبر فقال: (انْصَرِفَا نَفِى لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ وَنَسْتَعِينُ اللَّهَ عَلَيْهِمْ)[1].

وكذلك كان فعل الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فقد كانوا لا ينقضون عهدا ولا يخرقون هدنة تأسيا بوصايا النبي صلى الله عليه وسلم، جاء في سنن أبي داود أن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه كان بينه وبين الروم عهدٌ وكان يسير نحو بلادهم حتَّى إذا انقضى العهدُ غزاهم فجاء رجلٌ على فرس أو بِرْذَوْنٍ[2] وهو يقولُ اللَّه أكبر اللَّهُ أكبر وفاءٌ لا غدرٌ[3] فنظروا فإذا عَمْرو بنُ عَبَسَة فأرسل إليه معاويةُ فسألهُ فقال سمعتُ رسولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يقول: (مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلاَ يَشُدُّ عُقْدَةً وَلاَ يَحُلُّهَا[4] حَتَّى يَنْقَضِيَ أَمَدُهَا أَوْ يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ[5])، فرجع معاويةُ[6].

---

(1) رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الوفاء بالعهد.

(2) البِرْذَوْنُ: التركيّ من الخيل، والجمع: البَراذينُ ،وخلافها العِراب، والأنثى بِرْذَوْنة. ينظر: (علي بن المطرز، المغرب في ترتيب المعرب، تح: محمود فاخوري و عبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط.1، 1979، 71/1).

(3) جاء في عون المعبود: (وإنما كره عمرو بن عبسة ذلك لأنه إذا هادنهم إلى مدة وهو مقيم في وطنه فقد صارت مدة مسيره بعد انقضاء المدة المضروبة كالمشروط مع المدة في أن لا يغزوهم فيها فإذا سار إليهم في أيام الهدنة كان إيقاعه قبل الوقت الذي يتوقعونه فعدّ ذلك عمرو غدرا، وأما إن نقض أهل الهدنة بأن ظهرت منهم خيانة فله أن يسير إليهم على غفلة منهم.) ينظر: محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط.2، 1995م، 312/7.

(4) (يحلها): بضم الحاء من الحل بمعنى نقض العهد والشد ضده والظاهر أن المجموع كناية عن حفظ العهد وعدم التعرض له. ينظر: محمد شمس الحق العظيم آبادي، المرجع نفسه، 312/7.

(5) (أو ينبذ) بكسر الباء أي يرمي عهدهم (إليهم) بأن يخبرهم بأنه نقض العهد على تقدير خوف الخيانة منهم (على سواء) أي ليكون خصمه مساويا معه في النقض كي لا يكون ذلك منه غدرا لقوله تعالى وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء. ينظر: محمد شمس الحق العظيم آبادي، المرجع نفسه، 312/7.

(6) رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في الإمام يكون بينه وبين العدو عهد فيسير إليه. ورواه أحمد، مسند الكوفيين، حديث عمرو بن عبسة رضي الله عنه.

وقد عبر القرآن الكريم عن هذا الاتفاق الذي يحصل بين طرفين أو أكثر بالعهد والعقد والميثاق، فلفظ العهد نجده على سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾[الإسراء: 34]، ولفظ العقد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[المائدة: 1]، ولفظ الميثاق في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[الأنفال: 72]، وهذا التغاير في الألفاظ يطرق في نفس المتأمل باب التطلع إلى معرفة معانيها والفرق بينها وبين السياق الذي يتناسب مع مضامينها.

جاء في لسان العرب أن أصل لفظ [العهد] هو كل ما عُوهِدَ اللَّهُ عليه وكلُّ ما بين العبادِ من المواثِيقِ، وتأتي كلمة العهد بمعنى **الوصية** يقال : "عهد إلي في كذا"، أي أوصاني والعَهْدُ **التقدُّم إلى المرءِ في الشيءِ**، والعهد **الذي يُكتب للولاة**، وهو مشتق منه والجمع عُهودٌ وقد عَهِدَ إليه عَهْداً، والعَهْدُ **المَوْثِقُ واليمين** يحلف بها الرجل تقول: "عَلَيَّ عهدُ اللهِ لأَفعلن كذا" والعهد أَيضاً **الوفاء** وفي التنزيل ﴿وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ﴾[الأعراف: 102] أي من وفاء، وقال أَبو الهيثم: العهْدُ جمع العُهْدَةِ وهو **الميثاق واليمين** التي تستوثقُ بها ممن يعاهدُك، والعَهْدُ **الحِفاظُ ورعايةُ الحُرْمَة**، والعَهْدُ **الأَمانُ** وفي التنزيل: ﴿فأَتِمُّوا إِليهم عَهْدَهُم إِلى مدَّتِهم﴾[التوبة: 4][1]

وفي أصل لفظ العقد، جاء في لسان العرب من معاني عقد: وعَقَدَ العَهْدَ واليمين يَعْقِدهما عَقْداً وعَقَّدهما أَكَّدهما، وفي حديث ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: 33] المُعاقَدَة: المُعاهَدة، والعَقْد: العهد والجمع: عُقود وهي أَوْكد العُهود، ويقال عَهِدْتُ إِلى فلانٍ في كذا وكذا، وتأْويله أَلزمته ذلك فإِذا قلت عاقدته أَو عقدت عليه فتأْويله أَنك أَلزمته ذلك باستيثاق، والمعاقدة المعاهدة، وعاقده عهده، وتعاقد القوم تعاهدوا.[2]

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [عهد]

[2] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [عقد]

ومن معاني الميثاق في لسان العرب: العهد، مِفْعال من الوَثاقِ وهو في الأَصل حبل أو قَيْد يُشدّ به الأسير والدابة وفي حديث مُعاذٍ وأبي موسى فرأَى رجلاً مُوثَقاً أي مأْسوراً مشدوداً في الوَثاق[1]، والمِيثاقُ والمَوْثِقُ، كمَجْلِسٍ: العَهْدُ، ووَثَّقَهُ تَوْثيقاً: أحْكَمَهُ[2]، قال اللهُ تعالَى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ﴾ [آل عمران: 81] أي : أخذَ العهْدَ عليهم بأنْ يُؤمِنوا بمحمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم، وأخْذُ العهْدِ بمَعْنى الاستِحْلافِ[3].

ويقول العز بن عبد السلام :" الفرق بين العهد والميثاق واليمين، أن العهد هو إلزام والتزام، سواء كان فيه يمين أم لم يكن، والميثاق هو العهد المؤكد باليمين، واليمين معروفة"[4].

يظهر بعد استعراض معاني هذه الألفاظ التي تبدو مترادفة لاشتراكها في معنى الاتفاق أن العهد أوسع معنى من العقد والميثاق، ثم يأتي العقد الذي يزيد العهد توكيدا ثم الميثاق الذي يحمل معنى إحكام الاتفاق باليمين.

والعبرة دائما بجوهر العمل وموضوعه، فهذه الألفاظ يمكن أن تحل محل بعضها، لكن مصطلح المعاهدة الدولية الذي يستعمل كمصطلح دبلوماسي سياسي خارجي في وقتنا الحاضر، لا نجد له ذكرا في مصادر الفقه الإسلامي القديمة، ولما كانت المعاهدات الدولية مظهرا من مظاهر العلاقات الخارجية التي تناط بالدولة الإسلامية ويحكمها القانون الدولي الإسلامي يمكن أن تعرف على أنها: **اتفاق يعقد بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول يترتب عليه حقوق وواجبات تخص أطراف المعاهدة شريطة ألا تخالف أحكام القرآن والسنة.**

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [وثق]

[2] ينظر : الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة [وثق]

[3] مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس، مادة [وثق]

[4] عز الدين بن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، تح: سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق، جدة، ط.2 [1402هـ/ 1982م]، ص 156.

فالمعاهدات هي عمل إجرائي يدخل في صميم إرادة الدولة ذات السيادة وتعاملاتها مع غيرها من الدول اقتضته حتمية الاختلاف بين بني البشر وضرورة العيش في سلام وأمن، والحاجة إلى التعارف الجالب للتعاون حفاظا على الكيان الإنساني الذي يسمو فوق كل اعتبار.

المبحث الثاني:

حماية الحياة الإنسانية في حال الحرب

اشتمل على المطلبين التاليين:

المطلب الأول: طبيعة الحرب في نظر الشريعة الإسلامية

المطلب الثاني: قواعد الحرب في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول:

طبيعة الحرب في الفقه الإسلامي

للحروب تاريخ قديم قدم الإنسانية نفسها، فقد عرف البشر على مر الدهور نزاعات فيما بينهم اقتضاها التجمع البشري الذي هو ضرورة إنسانية وطبيعة بشرية، وكانت هذه الحرب هي التعبير الفطري لحب الانتقام والثأر والتعصب، يقول ابن خلدون: "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته؛ فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل"[1].

وكذلك يرى أفلاطون أن الحرب هي الحالة الطبيعية لعلاقات جماعة من الجماعات السياسية بجماعة أخرى[2].

ثم تغيرت طبيعة الحرب بتطور البشرية، فبعدما كانت مقتصرة على النزاعات بين الأفراد انتقلت إلى النزاعات الجماعية، وبعدها إلى حرب الدول، وتميزت في جميع مراحلها بشراستها ووحشيتها في كثير من الأحيان، لكن في شريعة الإسلام نجد لها نمطا خاصا من حيث الأهداف والدوافع، بل وحتى من حيث التعامل مع المحاربين أثناء المعارك.

وكان السلم والأمان اللذان لا يكونان إلى بالإيمان برب الخليقة وعبادته، هو المقصد الأول الذي تسعى إلى نشره شريعة الإسلام وذلك باستخدام جميع الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك، فإذا رأت الدولة التي تحتكم إلى شريعة الإسلام تهديدا للسلام

---

(1) ابن خلدون، المرجع السابق، ص 270.

(2) عبد اللطيف عامر، أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، [1406هـ/ 1986م]، ص 19.

العالمي سارعت إلى استئصال موضع الخلل قبل وقوعه وإن أدى ذلك إلى استعمال القوة، أو الدخول في حرب مع الشخص الدولي المهدد للسلام.

فالحرب إذن بالنظر إلى الشريعة الإسلامية هي وسيلة للوصول إلى مقصد السلم والأمن، اقتضتها ضرورة التغيير ودفع مضرة الفساد وهي تحمل في جوهرها ومعانيها بذل الجهد والمشقة ونفور النفس البشرية منها وكرهها يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[البقرة: 216]، ويقول أيضا في وصف حال المسلمين يوم الأحزاب وقد واجه المسلمون – وكانوا قلة – حلفَ المشركين: ﴿إِذْ جَاؤُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالاً شَدِيداً﴾[الأحزاب: 11]، ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الرغبة في الحرب وتمنيها حتى مع العدو وأمر بأن يسأل المسلمُ اللهَ أن يديم نعمة السلم، فقال صلى الله عليه وسلم: ﴿ أَيُّهَا النَّاسُ، لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَسَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا.. ﴾[1].

لكن نشر السلم الممزوج بالإيمان بالله تعالى ووعد الله عباده الساعين إلى ذلك بجنات النعيم، لا شك أنه يدفع المسلمين لبذل كل ما يملكون حتى وإن كانت نفوسهم التي بين جنباتهم، يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾[التوبة: 111]، ويقول أيضا سبحانه: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[آل عمران: 142]، ويقول أيضا ﴿لَـكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ جَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَأُوْلَـئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[التوبة: 88].

---

[1] رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب كان النَّبي صلَّى اللَّه عليه وسَلم إذا لم يقاتل أوّل النَهار أخرّ القتال حتَّى تزول الشَّمس.

جاء في الشهب اللامعة: "لا تَمِل إلى الحرب ما وجدت السبيل إلى السلم، فينبغي أن يقنع في الحرب بالسلامة، حتى إذا ظهر وجه الغلب فأقدم، فحفظ رأس المال أول ما يطلب التاجر وبعده يطلب الربح"[1].

وبناء على ذلك كله لا يمكن اعتبار الوسيلة المتمثلة في الحرب أصلا في علاقة الدولة الإسلامية مع غيرها، فالوسيلة لا يمكن أن تقابل المقصد وتقارن به، حتى يقال أن الأصل في العلاقة إما المقصد أو الوسيلة؛ بل المنطق يقتضي أن يكون المقصد المتمثل في السلم العالمي هو الأصل في تلك العلاقة، وزيادة على هذا، دعوة الله سبحانه عبادَه إلى السلم في كثير من الآيات، يقول عز وجل: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾[الأنفال: 61]، ويقول أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 208]، ويقول أيضا: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾[النساء: 90].

وهذا بطبيعة الحال لا يعارض ما قرره جمهور الفقهاء من أن الأصل في العلاقات هو الحرب؛ حيث كان مستندهم في ذلك هو الواقع الذي اقتضى تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، زيادة على أن الإسلام آنذاك كان، ككل دعوة جديدة، معارضا من قبل الناس؛ ذلك أن المبادئ التي حملها الإسلام خشيها الحكام آنذاك لأنها كانت تنذر بالتعجيل بسقوط عروشهم، فحاربوا المسلمين ودام الصراع قرونا طويلة فاعتبر الفقهاء أن الحرب هي أصل العلاقات مع أعداء الإسلام حتى يأمنوا جانبهم إما باعتناق الإسلام أو بالتعاهد مع المسلمين[2].

---

(1) أبو القاسم ابن رضوان المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تح: علي سامي النشار، دار السلام، القاهرة، ط.1، (1428هـ/2008م)، ص 371.

(2) ينظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط.4، [1412هـ / 1992م]، ص 136.

وليس المقصود من جعل السلم هو الأصل في علاقة الدولة الإسلامية مع غيرها أن لا حروب ولا قتال بين الأمم أبدا بل قد يلجأ المسلمون إلى خوض حرب مع غيرهم إذا وُجد مبررٌ لذلك، لكن ما يجب التأكيد عليه هو أن ذلك لا يعني إطلاق فكرة الحرب في نفوس المسلمين فيقدمون على الأخضر واليابس وتباح في سبيل تحقيقهم الغرض كل محظور، بل لا بد من أن تحصر الحرب في أدق حدودها وأسلم طرائقها حتى لا تخرج عن الهدف الذي قامت من أجل تحقيقه، فتصاحبها الإنسانية والرحمة والرأفة والعدل تجاه الحياة الإنسانية التي نهى الله عز وجل عن قتلها إلا بالحق، يقول تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ﴾ [الإسراء: 33].

لذلك عرفت أحكام الحرب عند فقهاء المسلمين اهتماما بالغا حيث قعدوا لها القواعد وصاغوا الضوابط حتى أفردت لها كتب مستقلة سميت بالسير، وقد عرف الإمام السرخسي السير في كتابه المبسوط فقال: " اعلم أنَّ السِّيَرَ جمع سيرةٍ وبه سمِّي هذا الكتابُ لأنَّه بيَّن فيه سيرةَ المسْلمينَ في المعاملة مع المشركينَ من أهل الحربِ ومع أهلِ العهدِ منهم من المستأمنينَ وأهل الذِّمَّةِ ومع المرْتدِّينَ الَّذين هم أخبثُ الكفَّارِ بالإنكارِ بعد الإقرارِ ومع أهلِ البغي الَّذين حالُهُم دون حالِ المشركينَ وإن كانوا جاهلين وفي التَّأويل مبطلينَ"[1] ويمكن أن تعرف على نحو أبسط من ذلك، فيراد بالسير أحكام الجهاد والحرب، وما يجوز فيها وما لا يجوز وأحكام الصلح والموادعات، وأحكام الأمان وممن يجوز، وأحكام الغنائم والفدية والاسترقاق، وغير ذلك مما يكون في الحروب وفي أعقابها، وفي الجملة: هو باب تنظيم العلاقة الدولية بين المسلمين وغيرهم في السلم والحرب.

---

[1] شمس الدين السرخسي، المبسوط، تح: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط.1 [1421هـ / 2000م]، 10 / 2.

وقد عرف المسلمون هذا النوع من تنظيم العلاقات قبل الغرب بقرون، إذ أن الدول الغربية تحتفي برائد القانون الدولي ومؤسسه هوغو غروسيوس[1]، لأنهم لم يطلعوا على التراث الفقهي الإسلامي في هذا المجال من الدراسات أو تغافلوه عن قصد، ولكن بالعودة إلى الكتب الفقهية نجد أن من المسلمين من بحث في هذا الباب، بل أفرده بالبحث في كتاب مستقل، مثل عبد الله بن المبارك، والأوزاعي والفزاري وأبو يوسف وعلى رأس هؤلاء نجد محمد بن الحسن الشيباني صاحب كتاب السير الكبير، وهذا الأخير له كتابان: أحدهما باسم السير الصغير، والثاني باسم السير الكبير، وأولهما تأليفا هو السير الصغير، وآخرهما الثاني، بل روي أنه آخر كتب محمد تأليفا، وقد ألفه بعد أن ولي القضاء[2].

ويتعلق هذا الكتاب أساسا بقواعد الحرب كما يشتمل على العديد من مسائل القانون الدولي والعلاقات الدولية التي يمكن أن تطبق في وقت السلم أو في زمن الحرب، وإجمالا حوى هذا الكتاب ما يعرف الآن بقواعد القانون الدولي الإنساني[3].

وإن أول القواعد التي تطرح في قانون الحرب في الإسلام هي حماية الحياة الإنسانية أو حماية ما يسمى بالحق في الحياة على قدر الاستطاعة، سواء كان ذلك من جانب المسلمين أو من جانب أعدائهم، إذ الغرض من الحرب ليس قتل النفس وسفك الدماء بل الغرض هو إعلاء كلمة الله ودفع الظلم والفساد، فالشريعة الإسلامية تسعى إلى الحفاظ

---

(1) هو هوجو جروسيوس أو (جروشيوس) (1583م ــ 1645م) ، تزعم مدرسة القانون الطبيعي وقانون الشعوب في الأزمنة الحديثة، ويعتبره الكثيرون أب القانون الدولي العام، له كتاب [قانون الحرب والسلام]

(2) ينظر: مقدمة كتاب السير الكبير لمحمد ابن الحسن بشرح الإمام السرخسي، تح: مصطفى زيد ومحمد أبو زهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1958م، 1/ 33.

(3) يعرف القانون الدولي الإنساني بأنه مجموعة قواعد القانون الدولي التي تستهدف في حالات النزاع المسلح حماية الأشخاص أو المصابين من جراء هذا النزاع، وفي إطار واسع حماية الأعيان التي ليس لها علاقة مباشرة بالعمليات العسكرية. ينظر: عمر سعد الله، مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص 49.

على أرواح المقاتلين ما استطاعت، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم باديَ الحرص على جنوده من أي أذىً يتعرَّضون له من قِبل العدو، في المعارك والغزوات التي كان يخوضها مع أعداء الدولية الإسلامية ومما يذكر في هذا الشأن أن فتىً كان يستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنصاف النهار فيرجع إلى أهله، فاستأذنه يوما، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (خذ عليك سلاحك، فإني أخشى عليك قريظة)[1].

فالنبي صلى الله عليه وسلم علم هذا الفتى أن دم المسلم لا يضاهيه ثمن، وأن الإقبال على القتال من الذين لا يقدرون عليه هدر للنفس البشرية بغير حق، وأن ذلك عبث والعبث مدفوع شرعا، وأن القتال لا بد أن يكون لمقصد يستأهل بذل النفس لتحصيله.

---

[1] ينظر بقية الحديث في مسلم، كتاب: السلام، باب: قتل الحيات وغيرها.

المطلب الثاني:

قواعد الحرب في الشريعة الإسلامية

إن مبدأ حماية الحياة الإنسانية زمن الحرب جعل لهذه الأخيرة قواعد وضوابط يلتزم بها المسلمون أثناء القتال، وهي عين ما أوصى به الله سبحانه ونبيه الكريم صلى الله عليه وسلم، وما دونه الفقهاء المسلمون، ويمكن سرد هذه القواعد فيما يلي:

أولا: التفريق بين المقاتلين وغير المقاتلين:

المقاتل هو: من يحمل السلاح في وجوه المسلمين، ومن له قدرة على الحرب وله بنية صالحة ودخل الحرب حقيقة أو حكما من الأعداء[1]، وإن كانوا نساء أو صبيانا أو شيوخا، قال الإمام النووي: "أجمع العلماء على تحريم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا فإن قاتلوا قال جماهير العلماء: يقتلون وأما شيوخ الكفار فإن كان فيهم رأي قتلوا"[2].

قال ابن رشد: وكذلك لا خلاف بينهم في أنه لا يجوز قتل صبيانهم ولا قتل نسائهم ما لم تقاتل المرأة والصبي، فإذا قاتلت المرأة استبيح دمها، وذلك لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن قتل النساء والولدان وقال في امرأة مقتولة: "ما كانت هذه لتقاتل"[3] [4]

وقد روى أَبو مُوسَى الأشعري - رضى الله عنه – قال: لَمَّا فرغ النَّبىّ - صلى الله عليه وسلم - من حنين بعث أبا عامر على جيشٍ إلى أوطاس فلقى دُرَيْدَ بنَ الصِّمَّةِ،

---

[1] ضو مفتاح غمق، نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط.1، 1424هـ، ص 173.

[2] شرح النووي على صحيح مسلم، المرجع السابق، 48/18.

[3] رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء.

[4] ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح: هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف، بيروت، ط.1، 1427هـ/2006م، ص360.

فقُتِلَ دُرَيْدٌ وَهَزَمَ اللَّهُ أَصْحَابَهُ"[1]، وكان دُرَيْد من الشُّعراء الفرسان المشهورين في الجاهليَّة، ويقال إنه كان لَمَّا قُتِلَ ابن عشرينَ – ويُقَال ابن ستّين – ومائة سنة[2].

وقال الشافعي في أحد قوليه و ابن المنذر : يجوز قتل الشيوخ لقول النبي صلى الله عليه و سلم : (اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم)[3] ولأن الله تعالى قال: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5] وهذا عام يتناول بعمومه الشيوخ[4].

وروي في حديث آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (انطلقوا باسمِ اللهِ، لا تقتلوا شيخا فانيا، ولا طِفلا صغيرا، ولا امْرأة، ولا تَغُلُّوا، وضمُّوا غَنائمَكم، وأَصلِحُوا وأحْسِنُوا، إن اللَّهَ يُحِبُّ المحْسنينَ)[5].

وروي عن أبي بكر أنه قال ليزيد بن أبي سفيان لما بعثه على رأس جيش إلى الشام: (لاَ تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً وَلاَ صَبِيًّا وَلاَ كَبِيرًا هَرِمًا)[6]

قال ابن قدامة ردا على قول الشافعي بقتل الشيوخ: "وأما حديثهم فأراد به الشيوخ الذين فيهم قوة على القتال أو معونة عليه برأي أو تدبير جمعا بين الأحاديث ولأن أحاديثنا خاصة في الهرم وحديثهم عام في الشيوخ كلهم والخاص يقدم على العام"[7].

---

(1) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب غزاة أوطاس. ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي موسى وأبي عامر الأشعريين.

(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، [د.ط]، [د.ت] 8/ 42

(3) رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء. والترمذي، كتاب: السير عن رسول الله، باب ما جاء في النزول على الحكم. وقال الترمذي : حديث حسن صحيح

(4) ابن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت، ط.1، 1405هـ، 530/10.

(5) رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين.

(6) رواه مالك في الموطأ، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو.

(7) ابن قدامة المقدسي، المرجع السابق، 530/10.

وبالجملة، فكل من له قدرة على القتال يستباح دمه في الحرب، أما ما عدا أولئك فلا يجوز التعرض لهم وقتلهم هو اعتداء على نفس بشرية بغير حق.

ذكر الإمام الشيباني أنه يُكره قتل أشخاص معينين إذا لم يشتركوا في القتال؛ لأن علة القتل حينئذ تكون منتفية فقال: "ولا ينبغي أن يقتل النساء من أهل الحرب ولا الصبيان ولا المجانين ولا الشيخ الفاني لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190]، وهؤلاء لا يقاتلون وحين استعظم رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النساء أشار إلى هذا بقوله: [هاه، ما كانت هذه تقاتل، أدرك خالدا وقل له: لا تقتلن ذرية ولا عسيفا[1]][2] ، ولأن الكفر وإن كان من أعظم الجنايات فهو بين العبد وبين ربه جل وعلا، وجزاء مثل هذه الجناية يؤخر إلى دار الجزاء، فأما ما عجل في الدنيا فهو مشروع لمنفعة تعود إلى العباد وذلك دفع فتنة القتال، وينعدم ذلك في حق من لا يقاتل، بل منفعة المسلمين في إبقائهم ليكونوا أرقاء للمسلمين، فإن قاتل واحد من هؤلاء فلا بأس بقتله؛ لأنهم باشروا السبب الذي به وجب قتالهم "[3]

يتبين من كلام الشيباني أنه يؤكد على أمرين اثنين:

الأول: علة قتل من يقاتل هو اشتراكه في القتال إما بطريق مباشر أو غير مباشر عن طريق إصدار أمر أو وضع خطة حربية أو غير ذلك.

الثاني: الكفر وإن كان أعظم الجنايات، إلا أنه بين العبد وربه، وجزاء ذلك يؤخر إلى دار الجزاء، فأما ما عجل في الدنيا فهو دفع فتنة القتال، وينعدم ذلك في حق من لا يقاتل.

---

(1) العسيف: العبد المملوك المستهان به، وقيل هو الشيخ الفاني. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، باب [عسف].

(2) قاله النبي صلى الله عليه وسلم في فتح مكة، ينظر: سنن النسائي، كتاب السير، باب قتل العسيف، وينظر: سنن ابن ماجة، كتاب الجهاد، باب الغارة والبيات وقتل النساء والصبيان.

(3) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير للشيباني، تح: أبو عبد الله محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، [1417هـ - 1997م]، 186/4.

ويوضح الإمام الشيباني المقصود بالمقاتِلة فيقول: المقاتِلة كل من بلغ مبلغ الرجال، لأن المقاتل من له بُنْية صالحة للقتال، إذا أراد القتال، وليس للنساء والصغار بنية صالحة للقتال، فلا يكونون من المقاتلة وإن باشروا قتالا بخلاف العادة، ألا ترى أن من لا يقاتل من الرجال البالغين فهو من جملة المقاتلة، باعتبار أن له بنية صالحة للقتال، وإن كان لا يباشر القتال لمعنى[1].

ويضيف الإمام الشيباني: "ومن جملة من لا يقاتل أصحاب الصوامع والسياحين في الجبال، الذين لا يخالطون الناس، وكذلك ذووا الأعذار من العميان والزمنى ومقطوعي الأيدي والأرجل والشيخ الكبير، والعبيد لأنهم ليسوا من المقاتلة إلا إذا باشروا قتالا أو كانوا من أصحاب الرأي فيه فيصبحون من المقاتلة".

يتضح من كلام الشيباني أنه جعل المقاتَلة هي الأصل في قتل الكافرين وعرَّف المقاتل بأنه من كانت له بنية صالحة للقتال وإن لم يقاتل، أما ما عدا ذلك ممن لم تتوفر فيهم بنية صالحة للمقاتلة فلا يُقتلون إلا إذا كانوا أصحاب رأي في الحرب بمعنى أنهم إذا شاركوا بطريقة غير مباشرة أو كانت لهم يدا في قتال المسلمين.

وإذا أتينا إلى القانون الدولي الوضعي فنرى بأن هذه المفاهيم لم تترسخ إلا بعد حوالي أربع سنوات من توقيع ميثاق الأمم المتحدة، حينما عقد مؤتمر جنيف لتدعيم قواعد القانون الدولي بشأن ضحايا الحروب من المرضى والجرحى ومعاملة الأسرى من القوات المسلحة وحماية المدنيين أثناء الحروب.

وأسفر المؤتمر عن توقيع أربع اتفاقيات بتاريخ 12 أوت 1949، والتي اصطلح على تسميتها " بالقانون الدولي الإنساني "، وكان أبرزها اتفاقية جنيف الرابعة الخاصة بحماية الأفراد المدنيين أثناء الحرب، وحماية المدنيين في الأراضي التي تعيش حالة الاحتلال

---

(1) ينظر: السرخسي، المرجع السابق، 4/ 205.

العسكري[1]، فقد نصت المادة الثالثة من اتفاقية جنيف الرابعة على أن: "الأشخاص الذين لا يشتركون مباشرة في الأعمال العدائية، بمن فيهم أفراد القوات المسلحة الذين ألقوا عنهم أسلحتهم، والأشخاص العاجزون عن القتال بسبب المرض أو الجرح أو الاحتجاز أو لأي سبب آخر، يعاملون في جميع الأحوال معاملة إنسانية، دون أي تمييز ضار يقوم على العنصر أو اللون، أو الدين أو المعتقد، أو الجنس، أو المولد أو الثروة أو أي معيار مماثل آخر".

ثانيا: مدى حرية المسلمين في استخدام الوسائل التدميرية ضد العدو:

تنوعت الوسائل الحربية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، بين السيوف والرماح والسهام والمجانيق[2]، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نَصَبَ الْمَنْجَنِيقَ عَلَى أَهْلِ الطَّائِفِ[3]، وهو أول ما رُمِيَ به في الإسلام[4].

لكن الأسلحة ووسائل الحرب عموما تطورت على ما كانت عليه، وقد تكلم فيها الفقهاء الذين عاصروا ظهورها وانتشارها، يقول ابن عابدين وهو بصدد الحديث

---

(1) للطلاع على هذه الاتفاقيات بالتفصيل ينظر الموقع الإلكتروني الرسمي للمنظمة الدولية للصليب الأحمر: http://www.icrc.org/web/ara

(2) فارسية معربة، وهي آلة ترمى بها الحجارة الكبار. ينظر: (حاشية ابن عابدين، المرجع السابق، 129/4).

(3) رواه الترمذي، كتاب: الأدب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الأخذ من اللحية.

(4) ينظر: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تح: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت، ط.14، [1407هـ/ 1986م]، 496/3.

عن النبل "...كرصاص، وقد استغنى به عن النبل في زماننا"[1] ويقول أيضا وهو يتكلم عن المجانيق: "وقد تركت اليوم للاستغناء عنها بالمدافع الحادثة"[2]

فاستعمال شتى أنواع الأسلحة لم يكن مقصودا لذاته، ولم تحدد أنواع بعينها بل نكاد نجد لكل عصر ولكل أمة أساليبها الحربية، فالأسلحة إذن هي وسائل تقتضيها الضرورة الحربية وتأخذ حكمها من حكم المقصد الذي توصل إليه؛ كما أن النصوص وردت عامة بشأن استعمالها، لذلك نجد الفقهاء يفصلون القول في بعض المسائل الحربية كحرق العدو بالنار، وفتح البثوق عليهم لإغراقهم، وقطع الشجر والثمار وتخريب العامر وقتل المواشي وتحريق النخل ...

أما مسألة تحريق العدو بالنار فقد ذكر ابن قدامة أنه لا يجوز تحريق العدو بالنار إذا قدر عليه بغير خلاف نعلمه، وقد كان أبو بكر رضي الله عنه يأمر بتحريق أهل الردة بالنار وفعل ذلك خالد بن الوليد بأمره فأما اليوم فلا أعلم فيه بين الناس خلافا[3]، هذا إن أمكن أخذهم بدونها –أي النار – لأنهم حينئذ في معنى المقدور عليه، أما عند العجز عنهم بغيرها فجائز في قول أكثر أهل العلم وبه قال الثوري و الأوزاعي و الشافعي[4]، والدليل على ذلك ما رُوي عن حمزة الأسلمي: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه فى رهط سرية فقال: إن قدرتم على فلان أو فلان فأحرقوه، ثم قال: "إن قدرتم عليه فاقتلوه ولا تحرقوه بالنار، فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار"[5]

---

[1] حاشية ابن عابدين، المرجع السابق، 129/4.

[2] المرجع نفسه، 129/4.

[3] ينظر: ابن قدامة المقدسي، المرجع السابق، 493/10.

[4] ينظر: ابن قدامة المقدسي، المرجع نفسه، 493/10.

[5] رواه أحمد، مسند المكيين، حديث حمزة بن عمرو الأسلمي، رقم 15458.

وكذلك الحكم في فتح البثوق على العدو لإغراقهم إن قدر عليهم بغيره لم يجز.

وأما النكاية التي تجوز في أموال العدو؛ وذلك في المباني والحيوان والنبات فإن الفقهاء كذلك اختلفوا في ذلك: فأجاز مالك قطع الشجر والثمار وتخريب العامر، ولم يُجِز قتل المواشي ولا تحريق النخل، وكره الأوزاعي قطع الشجر المثمر وتخريب العامر كنيسة كان أو غير ذلك.

وقال الشافعي: تحرق البيوت والشجر إذا كانت لهم معاقل، وكره تخريب البيوت وقطع الشجر إذا لم يكن لهم معاقل[1].

أما مذهب الإمام الشيباني في استخدام الأسلحة أثناء الحرب فقد بين في كتابه السير أنه يجوز للمسلمين استخدام كافة الوسائل التي تكفل لهم تدمير العدو وتحقيق النصر عليه، بحيث جعل تحقيق مقصد هزيمة الأعداء فوق كل الوسائل.

جاء في السير الكبير: "ولا بأس للمسلمين أن يحرقوا حصون المشركين بالنار أو يغرقوها بالماء وأن ينصبوا عليها المجانيق وأن يقطعوا عنهم الماء وأن يجعلوا في مائهم الدم والعذرة والسم حتى يفسدوه عليهم لأنَّا أمرنا بقهرهم وكسر شوكتهم وجميع ما ذكرنا من تدبير الحروب مما يحصل به كسر شوكتهم فكان راجعاً إلى الامتثال لا إلى خلاف المأمور، ثم في هذا كله نيل من العدو وهو سبب اكتساب الثواب قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾[التوبة: 120] ولا يمتنع شيء من ذلك ما يكون للمسلمين فيهم من أسرى أو مستأمنين صغاراً أو كباراً أو نساءً أو رجالاً وإن علمنا ذلك؛ لأنه لا طريق للتحرز عن إصابتهم مع امتثال الأمر بقهر المشركين وما لا يستطاع الامتناع منه فهو عفو.

---

[1] ينظر: ابن رشد القرطبي، المرجع السابق، ص 362.

وإن هلك بعض من ذكرنا بشيء من هذه الأسباب فلا شيء على المسلمين في ذلك لأن فعلهم مباح مطلوب أو مأمور به وما لا يستطاع الامتناع منه فهو عفو في حقهم؛ فلا يلزم به تبعة في الدنيا ولا في الآخرة"[1].

فالملاحظ بعد سرد كلام الشيباني أن كل الوسائل جائزة إذا كانت تؤدي إلى قهر العدو وكسر شوكته وهو المقصود في الحرب وليس مجرد القتل، كما يجب التحرز من قتل من ليس لهم دخل في الحرب على حسب الاستطاعة، فإن لم يمكن ذلك فلا شيء على المسلمين.

فالمقصود إذن هو قهر العدو ولو أدى ذلك إلى قتل بعض من يتخذه العدو دروعا بشرية من نساء ورجال وأطفال المسلمين، حيث يفهم من ذلك أن استخدام هذه الوسائل إذا لم يؤدِّ إلى المقصود (قهر العدو وكسر شوكته) فلا حاجة لاستخدامها بل استخدامها يصبح في دائرة المنهيات، لأننا نهينا عن قتل المدنيين من الكفار الذين لم يشتركوا في القتال بَلْهَ المسلمين الذين هم منا ونحن منهم.

يبدو لي أن أمر الأسلحة والوسائل الحربية ترجع إلى تقدير السلطة الحاكمة مادام أنه لم يرد نص بتحديد هذه الأنواع من الوسائل، على أن تصرف الحاكم منوط بما تقتضيه مصلحة الرعية، مع ضرورة تقييدها بالضوابط الشرعية والتي أرى أنها تنحصر فيما يلي:

---

[1] السرخسي، شرح كتاب السير الكبير للشيباني، المرجع السابق، 4/ 221

- التيقن من تحقيق النكاية في العدو وكسر شوكته والتغلب عليه، فلا يمكن استعمال الأسلحة التي يسري ضررها إلى غير المقاتلين إن كانت المصلحة في ذلك ظنية، ما لم يؤد ذلك إلى تعطيل الجهاد لو علم العدو ذلك فيتخذهم دروعا بشرية عند خوفه.
- تجنب غير المقاتلين سواء كانوا من رعايا الدولة المعتدية أو من المسلمين، ليعلم الأعداء أن فعل المسلمين من مقاتلتهم ليس هو إفساد أبدانهم وأموالهم، إنما القصد هو إصلاح كفرهم ودفع مفسدة شرهم.
- تجنب استعمال الأسلحة المدمرة والتي يسري ضررها إلى غير المقاتلين إذا عُلم أنه بالإمكان كسر شوكة العدو والتغلب عليه بوسائل أقل فتكا من الأسلحة المدمرة، لأن الحرب ضرورة اقتضتها ظروف معينة والضرورة تقدر بقدرها، كما أن من مقاصد الشريعة الإسلامية الحفاظ على النوع الإنساني والحياة الإنسانية، وأنه ليس من مقصود الدين هلاك الإنسان الذي هو محل التدين.
- إعداد العدة الحربية لا حد له ويكون على قدر الاستطاعة ومهما كانت خطورة العدة لترهيب العدو، عملا بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾[الأنفال: 60].

وبنظرة سريعة إلى قواعد القانون الدولي المعاصر نجد استقرار مبدأ تقييد حرية أطراف النزاع في استخدام أسلحة القتال، فقد نصت عليه اللائحة المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية (لاهاي 1907) في المادة 22 بقولها: "ليس للمتحاربين حق

مطلق في اختيار وسائل إلحاق الضرر بالعدو"، كما نصت المادة 23 على منع بعض الأمور مثل: استخدام السم أو الأسلحة التي تحدث إصابات أو آلام لا مبرر لها.

وأخذت بذلك أيضا المادة 35 / 1 من البروتوكول الإضافي رقم (1) لعام 1977 الملحق باتفاقيات جنيف لعام 1949 بقولها أن : "حق أطراف التراع في اختيار وسائل وأساليب الحرب ليست غير مطلقة"[1].

ثالثا: أمر القائد لا يجيز مخالفة قانون الحرب:

لا بد للجيش أن يكون منظما تنظيما محكما، حتى ولو كان قليل القوة والعتاد، والتنظيم لا يأتي دون أن تتوحد آراء أفراده وتجتمع على رأي واحد منهم، لذلك كان أمر تعيين قائد للجيش بالغ الأهمية في نظر الفكر السياسي العسكري، وقد توجهت أوامر الله سبحانه ورسوله الكريم صلى الله عليه وسلم إلى أفراد الجيش بالتزام طاعة الأمير وعدم مخالفته إلا إذا أدت الطاعة إلى مخالفة أمر شرعي، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]، فالآية تضمنت طاعة الله عز وجل وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وطاعة أولي الأمر وفي اقتران طاعة أولي الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم وإعادة تكرير فعل الطاعة إشارة إلى أنه لا استقلال لهم في الطاعة استقلال الرسول صلى الله عليه وسلم[2]، بل طاعتهم موافقة لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، كما أن الله سبحانه أمر الناس بطاعة الأمراء بعدما أمرهم بالعدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا

---

[1] أحمد أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، [1427هـ- 2007م]، 10/ 147.

[2] شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 65/5.

حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾[النساء: 58] تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق[1]، فحكم الطاعة الوجوب بشرط واحد وهو أن تكون في غير معصية، وقد حكى الإمام النووي الإجماع في ذلك فقال: "أجمع العلماء على وجوبها في غير معصية وعلى تحريمها في المعصية نقل الإجماع على هذا القاضي عياض وآخرون"[2]، ثم بين المقصود بأولي الأمر فقال: "قال العلماء: المراد بأولي الأمر من أوجب الله طاعته من الولاة والأمراء، هذا قول جماهير السلف والخلف من المفسرين والفقهاء وغيرهم وقيل هم العلماء وقيل الأمراء والعلماء"[3].

وقد ورد الأمر بطاعة الأمير في السنة النبوية، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم قرن طاعته بطاعة الأمير، روى الإمام مسلم عن أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ يُطِعْ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي)[4]، وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ[5])[6]، وعن نافعٍ عن ابن عمرَ عن النَّبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّه قال: (على الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ)[7]، وعن أبي ذر أنه قال: (إِنَّ خَلِيلِي أَوْصَانِي أَنْ أَسْمَعَ وَأُطِيعَ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا

---

(1) ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت، 2 / 206.

(2) شرح النووي على صحيح مسلم، المرجع السابق، 223/12

(3) المرجع نفسه، 223/12.

(4) رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم).

(5) الأثرة بفتح الهمزة والثاء، ويقال بضم الهمزة وإسكان الثاء وبكسر الهمزة وإسكان الثاء، ثلاث لغات وهي: الاستئثار والاختصاص بأمور الدنيا عليكم؛ أي اسمعوا وأطيعوا وإن اختص الأمراء بالدنيا ولم يوصلوكم حقكم مما عندهم. ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم، 225/12.

(6) رواه مسلم، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

(7) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

مُجَدَّعَ الْأَطْرَافِ)[1]، وعن يحيى بن حُصَيْنٍ قال سمعتُ جدَّتي تحدِّث أنَّها سمعتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلَّم يخطب في حَجَّةِ الوداع وهو يقول: (وَلَوْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا)[2]، فهذه الأحاديث جميعها تدل على أن طاعة الأمير واجبة مادام في طاعة الله ورسوله؛ فإن هو عصى الله ورسوله فلا طاعة له، كما أن الطاعة تكون حتى في أشد الأمور، قال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم: "قال العلماء معناه تجب طاعة ولاة الأمور فيما يشق وتكرهه النفوس وغيره مما ليس بمعصية فإن كانت لمعصية فلا سمع ولا طاعة"[3].

والسبب في الحرص على وجوب طاعة الأمير في جميع الأحوال هو اجتماع كلمة المسلمين، فإن الخلاف سبب لفساد أحوالهم في دينهم ودنياهم[4]، ولأنَّ به يجتمع كلامهم وتتآلف قلوبهم وبذلك ينصرون، قال اللَّه تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: 62]، "والطَّاعة في الحرب أنفع من بعض القتال ولا تظهر فائدةُ الإمارة بدون الطَّاعةِ"[5].

لكن هذه الطاعة لا تكون مطلقة عمياء بل شرطها هو أن تكون موافقة لمقصود الشارع.

وبناء على عدم جواز طاعة الأمير فيما يخالف مقاصد الشارع سبحانه، فإن القاعدة الحربية المقررة في الفقه الإسلامي هي عدم جواز الإقدام على فعل أو الامتناع عنه إذا كان ذلك مخالفا للقواعد العامة التي قررها الشريعة الإسلامية فيما يخص قوانين الحرب، حتى وإن كان ذلك بناء على أمر من القائد أو الرئيس، وفي هذا الصدد يقول

---

[1] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

[2] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

[3] شرح النووي على صحيح مسلم، 224/12.

[4] ينظر: المرجع نفسه، 225/12

[5] السرخسي، شرح السير الكبير، المرجع السابق، 45/1.

الإمام الشيباني: "وإذا دخل العسكر دار الحرب للقتال بتوفيق الله عز وجل فأمرهم أميرهم بشيء من أمر الحرب فإن كان فيما أمرهم به منفعة لهم فعليهم أن يطيعوه، لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: 59]، فلهذا كان عليهم الطاعة ما لم يأمرهم بأمر يخافون فيه الهلكة وعلى ذلك أكثر رأي جماعتهم، لا يشكون في ذلك، فإذا كان هكذا فلا طاعة له عليهم لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[1] ، فإن كان عندهم أنهم لو أطاعوه هلكوا: كان أمره إياهم بذلك قصدا منه إهلاكهم واستخفافا بهم، وقد ذم الله تعالى الطاعة في ذلك فقال سبحانه: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الزخرف: 54][2]

يفهم من قول الشيباني أن الطاعة العمياء لا تجوز لأي أمر يصدر عن الأمير، ويؤيد ذلك ما روي عن عليٍّ رضي اللَّه عنه أنَّ رسولَ اللَّه صلَّى اللَّه عليه وسلَّم بعث جيشًا وأمَّر عليهم رجلًا وأمرهم أن يسمعوا له ويطِيعوا فأَجَّجَ نارًا وأمرَهم أن يَقتحِمُوا فِيهَا فَأَبَى قومٌ أن يدخلوها وقالوا إنَّما فررنَا من النَّار وأراد قومٌ أن يدخُلُوها فبلَغ ذلك النَّبيَّ صلَّى اللَّه عليه وسلَّم فقال لو دخلوها أو دخلوا فيهَا لم يزَالُوا فِيهَا وقالَ لَا طاعةَ في معصيةِ اللَّه إنَّما الطَّاعة في المعروفِ[3].

رابعا: ما يجب على الأمير قبل طلب الطاعة من أفراد الجيش:

إن التنظيم المحكم للجيش يرجع إلى رجاحة عقل أميره، فالضرورة العسكرية تدعو إلى تعيين أمير يلم شمل أفراد الجيش ويوجه عزائمهم إلى مقصد واحد وهو تحقيق النصر ونشر دعوة الإسلام، لذا ما بعث النبي صلى الله عليه وسلم جيشًا إلا وأمّر عليهم أميرًا،

---

(1) رواه أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(2) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير للشيباني، المرجع السابق، 1 / 116.

(3) رواه أبو داود، كتاب: الجهاد، باب: في الطاعة.

لأن السياسة العسكرية لدى النبي صلى الله عليه وسلم كانت ترى أنه لا بدَّ من تنفيذ الأحكام وسياسة الرَّعيَّة، ولا يقوم ذلك إلا بالأمير لتعذُّر الرُّجوع في كلِّ حادثةٍ إلى الإمام[1]، كما لا بد أن يكون تعيين الأمير بأمر من القائد الأعلى وهو خليفة المؤمنين، وهو الذي يملك حق عزله، فلا طاعة لمن لم يعينه خليفة المسلمين أو من ينوب عنه؛ على معنى أنه لو سول الشيطان للأمير أن يتمرد على السلطة الشرعية فلا يجوز لأحد من الأفراد أن يستمر على طاعته، ويشترط في الأمير قبل أمر الأفراد بطاعته توافر مجموعة من الصفات ذكرها العلماء وهي أن يكون:

- ✓ ممن له رأيٌ وعقل ونجدةٌ وبصر بالحرب ومكابدةِ العدوِّ
- ✓ حَسَنَ التَّدبير لذلك
- ✓ ورعًا
- ✓ مشفقًا على أفراد جيشه
- ✓ سخيًّا شجاعًا
- ✓ فيه أمانةٌ ورفقٌ ونصحٌ للمسلمين[2]
- ✓ يسنُّ كذلك أن يكون مجتهدًا في الأحكام الدِّينية[3]
- ✓ لا يكون ممَّن يقحم بهم في المهالكِ، ولا ممَّن يمنعهُم عن الفرصة إذا رأوها، لأنَّ الإمام ناظرٌ لهم، وتمام النَّظر أن يؤمِّر عليهم من جرَّبه بهذه الخصال، فإنَّه إذا كان يمنعهم من الفرصة يفوِّتُهم ما لا يقدرونَ على إدراكه، وإذا اقتحمَ في

---

(1) ينظر: علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.1، 1982م، 7/ 99.

(2) ينظر: ابن قدامة المقدسي، المرجع السابق، 368/10. والسرخسي، المبسوط، المرجع السابق، 5/10.

(3) زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تح: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، [1422 هـ - 2000م].

المهالك من جرأته لم يجدوا بدًّا من متابعته، ثم يخرج هو بقوّته وربّما لا يقدرون على مثلِ ما قدر هو فيهلَكونَ[1]، معنى ذلك أنه على الأمير أن يحرص على حياة أفراد جيشه ما استطاع إلى ذلك سبيلا، ويروى في تأييد هذا حديثُ عمرَ رضي اللَّه عنه فإنَّه كان يكتبُ إلى عمَّاله : (لَا تَسْتَعْمِلُوا الْبَرَاءَ بْنَ مَالِكٍ عَلَى جَيْشٍ مِنْ جُيُوشِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ هَلَكَةٌ مِنْ الْهُلَّكِ يُقْدِمُ بِهِمْ)[2]، مع أن البراء بن مالك كان معروفا بورعه وتقواه، حيث قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم : (رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ ذِي طِمْرَيْنِ لَا يُؤْبَهُ بِهِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبَرَّهُ، مِنْهُمْ الْبَرَاءُ بْنُ مَالِكٍ)[3].

وتعيين الأمير واجب وإن لم يوجد من تتوفر فيه شروط الإمارة المذكورة وذلك بتعيين وزير للأمير يبصره بشؤون الحرب، أو أن يشاور كبار أفراد الجيش إن لم يوجد وزير كذلك، يقول محمد بن الحسن الشيباني: فإن كان الأمير لا بصر له بذلك فليجعل معه وزيرًا يبصِّرهُ ذلك، قال اللَّه تعالى: ﴿ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ﴾ [طه:29، 30، 31]، فإن لم يجعل معه وزيرًا فليدع الأمير قومًا من السَّرِيَّة يبصرُونَ ذلك فيشاورهم فيأخذ بقولهم؛ لأنَّ النَّبِيَّ عليه السَّلام كان يشاور الصَّحابة حتّى في قوت أهله وإِدَامِهِم، وبذلك أمر، قال اللَّه تعالى: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) [آل عمران: 159][4].

---

[1] السرخسي، شرح السير الكبير، المرجع السابق، 46/1.

[2] السرخسي، شرح السير الكبير،المرجع نفسه، 47/1.

[3] رواه الترمذي، كتاب: المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: مناقب البراء بن مالك رضي الله عنه.

[4] السرخسي، شرح السير الكبير، المرجع السابق، 47/1.

خامسا: مسؤولية من قتل المنهي عن قتله أثناء الحرب:

إن الحرب لا تبيح قتل غير المشاركين في القتال كما تبين فيما سبق[1]، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الاعتداء على أصناف معينين، كما أسهب الفقهاء في بيان أحكام ذلك كله، ولكن إذا حدث وقتل مسلم من لا يجوز قتله أثناء الحرب من المدنيين، فهل تترتب عليه مسؤولية؟ يرى عامة الفقهاء أن من قتل من لا يجوز قتله في الحرب فلا دية عليه ولا كفارة سوى التوبة والاستغفار، هذا إذا استثنينا قول المالكية في أن الراهب والراهبة يلزم قاتلهما الدية لأهل دينهما[2]؛ لأنَّ دم الكافر لا يتقوَّم إلا بالأمان و لم يوجد كما جاء في كتب الأحناف، ولأنه ارتكب فعلا منهيا عنه فشابه فعله وقوعه في معصية وكذلك لا يَغرَمُ قاتل من نهي عن قتله منهم؛ لأنَّ مجرَّد حرمةِ القتل لا يوجب الضَّمانَ [3].

وأحكام الإسلام جاءت دفعا للفساد الواقع أو المتوقع على العباد، فليس من المصلحة إتلاف النفوس، وإنما أبيح في حالة الحرب فقط ما يقتضي دفعَ المفسدة، أما من لا يقاتل ولا هو أهلٌ له في العادة، فلا تقع منه مفسدة كالمقاتلين فرجع الحكمُ فيهم إلى الأصل وهو المنعُ[4].

وكذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقد روى عبد الله بن عمر (أَنَّ امْرَأَةً وُجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَازِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْتُولَةً فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

---

(1) ينظر صفحة: 86 من هذا البحث.

(2) ينظر: أحمد النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، 889/2.

(3) ينظر: زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، دار المعرفة، بيروت، 85/5 . وينظر: الكاساني، المرجع السابق، 101/7 ، الخرشي، شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 127/3.

(4) ينظر: محمد عليش ، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط.1 [1409هـ / 1989م]، 146/3.

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ)[1]، فإنكار النبي صلى الله عليه وسلم ذلك دليل على عدم جواز هذا الفعل، لكنه لم يُرْو عنه أنه أوجب الدية أو الكفارة على قاتلها.

سادسا: هل للحاكم أن يعزر الفاعل؟

إن عدم ترتب الدية أو الكفارة على الفعل المنهي عنه لا يقتضي عدم إيقاع المسؤولية على الفاعل وعقابه إذا رأى الحاكم ذلك؛ فواجب الحاكم هو زجر الناس عن كل ما فيه مفسدة بتشريع الأنسب لذلك على حسب اختلاف أحوال الناس، وهو ما يطلق عليه في الفقه الجنائي بالتعزير، وتعريفه هو أنه تأديبٌ على ذنبٍ لا حدَّ فيه ولا كفَّارة وهو مشروعٌ في كلِّ معصيةٍ لا حدَّ فيها ولا كفَّارة[2]، فموجبه كما يذكر الفقهاء هو معصية الله تعالى في حقه أو حق آدمي، وأما قدره فلا حد له، فلا يقدر أقله ولا أكثره بل بحسب اجتهاد الإمام على قدر الجناية[3]، فالتعزير إذن هو من اختصاص الحاكم أو القاضي أو حتى أمير الجيش المفوض من قبل الحاكم، ليرتدع من تسول له نفسه ارتكاب منهي عنه وإن لم يرد في حكمه حد أو قصاص أو دية أو كفارة.

وبالجملة فإن ما يسمى اليوم بالقانون الإنساني يجب احترامه من قبل المقاتلين من الطرفين المتحاربين وأي خرق له يعرض صاحبه للمساءلة الجنائية.

سابعا: هل لأمير الجيش أن يأمر بقتل من نُهي عن قتله؟

لا تجوز طاعة الأمير إلا فيما هو مشروع فلا طاعة له في معصية؛ وعليه فلا يجوز للأمير أن يطلب من أفراد جيشه قتل المدنيين العزل الذين لا يقاتلون ممن ورد ذكرهم آنفا، على معنى أن أمر القائد الذي يفضي إلى انتهاك لقواعد القانون الدولي الإنساني

---

[1] رواه البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: قتل الصبيان في الحرب. ومسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب.

[2] ينظر: زكريا الأنصاري، المرجع السابق، 161/4.

[3] ينظر: شهاب الدين القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ط.1، 1994م، 118/12.

يمكن عدم تنفيذه لقوله صلى الله عليه وسلم: (لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ)[1]، وكذلك مما يؤيد هذه القاعدة ما رواه سَالِمٍ عن أَبيهِ أنه قال: بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِدَ بن الوَلِيدِ إلى بَنِي جَذِيمَةَ، فَدَعَاهُمْ إلى الإسْلَامِ فَلَمْ يُحْسِنُوا أن يَقُولُوا أَسْلَمْنَا فَجَعَلُوا يَقُولُونَ صَبَأْنَا صَبَأْنَا، فَجَعَلَ خَالِدٌ يَقْتُلُ مِنْهُمْ وَيَأْسِرُ، وَدَفَعَ إِلَى كُلِّ رَجُلٍ مِنَّا أَسِيرَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمٌ أَمَرَ خَالِدٌ أَنْ يَقْتُلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا أَسِيرَهُ، فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ أَسِيرِي وَلَا يَقْتُلُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي أَسِيرَهُ، حَتَّى قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْنَاهُ، فَرَفَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ فَقَالَ: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ مَرَّتَيْنِ)[2]

وهذا الحديث فيه دلالة على أمرين اثنين:

الأول: عدم جواز تنفيذ أمر القائد إذا كان يفضي إلى مخالفة قاعدة من قواعد القانون الدولي الإنساني.

الثاني: الغرض من قوله صلى الله عليه و سلم اللهم "إني أبرأ إليك مما صنع خالد"، يعني من قتله الذين قالوا صبأنا قبل أن يستفسرهم عن مرادهم بذلك القول؛ فإن فيه إشارة إلى تصويب فعل بن عمر ومن تبعه في تركهم متابعة خالد على قتل من أمرهم بقتلهم من المذكورين به، وبالمقابل خطّأ فعل خالد بن الوليد.

وقال الخطابي: الحكمة في تبرئة النبي صلى الله عليه و سلم من فعل خالد مع كونه لم يعاقبه على ذلك لكونه مجتهدا، أن يعرف أنه لم يأذن له في ذلك خشية أن يعتقد أحد

---

(1) رواه البخاري، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية. ومسلم، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

(2) رواه البخاري، كتاب الجزية، باب: إذا قالوا صبأنا و لم يحسنوا أسلمنا. وكتاب: المغازي، باب: بعث النَّبِيِّ صلَّى اللَّه عليه وسلَّم خالد بن الوليد إلى بني جذيمةَ، وكتاب: الدعوات، باب: رفع الأيدي في الدعاء.

أنه كان بإذنه وليتزجر غير خالد بعد ذلك عن مثل فعله[1]. وليس من هدي النبي صلى الله عليه وسلم أن يأذن بما قد نهى عنه.

[1] ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المرجع السابق، 182/13.

الفصل الثالث

دور المحكمة الجنائية الدولية في حماية حق الحياة

-دراسة وصفية-

اشتمل على المبحثين التاليين:

المبحث الأول: أهمية المحكمة وخصائصها

المبحث الثاني: الجرائم الخاضعة لاختصاص المحكمة الجنائية الدولية وخطورتها على المستوى الدولي

إن فكرة إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة تكون مختصة بمحاكمة الأفراد المرتكبين لأشد الجرائم خطورة والمهددة للأمن والسلم العالميين بدأت في الظهور عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى، إلا أن تجسيد هذه الفكرة تأخر إلى قرابة نهاية القرن العشرين لأسباب سياسية وإديولوجية وأخرى قانونية تتلخص في مجملها في مبدأ السيادة والتدخل في الشؤون الداخلية للدول والحصانة التي يتمتع بها بعض الأفراد، والجدل الذي ظل قائما زمنا ليس باليسير حول الشخصية القانونية الدولية للفرد.

لكن كثرة الاعتداءات والانتهاكات التي مست العديد من أفراد الجنس البشري باستعمال شتى وسائل البطش والفتك أدى بالمجتمع الدولي إلى التفكير بجدية وبوتيرة أسرع من أجل إنهاء هذه المعاناة، مما أسفر عن إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة، وهو ما تجسد بالفعل بالتوقيع على مشروع النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية بروما في 17 جويلية 1998م.

وهي كما جاء في المادة الأولى لنظامها الأساسي: هيئة دائمة لها السلطة لممارسة اختصاصها على الأشخاص تجاه أشد الجرائم خطورة والتي تكون موضع الاهتمام الدولي، وتكون مكملة للولايات القضائية الجنائية الوطنية.

المبحث الأول:
أهمية المحكمة وخصائصها

اشتمل على المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أهمية إنشاء المحكمة

المطلب الثاني: خصائص المحكمة

المطلب الأول:

أهمية إنشاء المحكمة

يعد إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الدائمة حدثا بارزا في تاريخ البشرية لأنه يضع حدا لفكرة الإفلات من العقاب والتي كانت السبب في الكثير من الانتهاكات التي عرفتها الحياة البشرية نتيجة عدم النص على تجريم بعض الأفعال ذات الطبيعة الخطيرة والتي قد ترتكب على الخصوص من قبل أجهزة أمن الدولة ومسؤوليها وأعوانها تحت غطاء ما يسمى بالحصانة والامتياز القضائي أو ما شابه ذلك[1]..

وقد جاء في النظام الأساسي للمحكمة إشارة إلى أهمية إنشائها، حيث نص فيها على ما يلي:

إن الدول الأطراف في هذا النظام الأساسي، إذ تدرك أن ثمة روابط مشتركة توحد جميع الشعوب وأن ثقافات الشعوب تشكل معا تراثا مشتركا، وإذ يقلقها أن هذا النسيج الرقيق يمكن أن يتمزق في أي وقت، وإذ تضع في اعتبارها أن ملايين الأطفال والنساء والرجال قد وقعوا خلال القرن الحالي ضحايا لفظائع لا يمكن تصورها هزت ضمير الإنسانية بقوة، وإذ تسلم بأن هذه الجرائم الخطيرة تهدد السلم والأمن والرفاه في العالم.

وإذ تؤكد أن أخطر الجرائم التي تثير قلق المجتمع الدولي بأسره يجب ألا تمر دون عقاب وأنه يجب ضمان مقاضاة مرتكبيها على نحو فعال من خلال تدابير تتخذ على الصعيد الوطني وكذلك من خلال تعزيز التعاون الدولي، وقد عقدت العزم على وضع حد لإفلات مرتكبي هذه الجرائم من العقاب وعلى الإسهام بالتالي في منع هذه الجرائم، وإذ تذكر بأن من واجب كل دولة أن تمارس ولايتها القضائية الجنائية على أولئك المسؤولين عن ارتكاب جرائم دولية؛ وإذ تؤكد من جديد مقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة، وبخاصة أن جميع الدول يجب أن تمتنع عن التهديد باستعمال القوة أو استعمالها

---

[1] ينظر: نبيل صقر، المرجع السابق، ص 21.

ضد السلامة الإقليمية أو الاستقلال السياسي لأية دولة، أو على أي نحو لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة[1].

يظهر من هذه الديباجة أن أمر الانتهاكات والاعتداءات التي مست البشرية على مر عقود من الزمن أقلق المجتمع الدولي بأكمله وأن أمر ملاحقة المجرمين ظل شغله الشاغل والبحث عن حل لذلك بات المقصد الوحيد للدول الأطراف في الأمم المتحدة، حتى جاء أمر إنشاء هذه المحكمة فكان "بمثابة خطوة عملاقة على درب إحقاق عالمية حقوق الإنسان وسيادة القانون ونصر على إنهاء ثقافة أن يكون المرء بمأمن من العقاب"[2].

---

[1] ديباجة نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية

[2] من حديث كوفي عنان، الأمين العام للأمم المتحدة، لدى توقيعه قانون روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في روما في 1998/07/18م.

المطلب الثاني:

خصائص المحكمة

تتمتع المحكمة الجنائية الدولية الدائمة بخصائص ميزتها عن المحاكم الوطنية وكذلك عن المحاكم الدولية المؤقتة، نذكر منها ما يلي:

أولا: هي محكمة دائمة:

تعتبر هذه الخاصية من أهم الخصائص التي تميزت بها المحكمة الجنائية الدولية والتي ميزتها عن غيرها من المحاكم الدولية السابقة (نورمبرغ، طوكيو، يوغسلافيا ، ورواندا) فهذه المحاكم أنشئت بصورة مؤقتة ولأغراض محددة تنتهي متى ما أنجزت المهام الموكولة إليها، وذلك بعكس المحكمة الجنائية الدولية الدائمة، حيث إن وجودها القانوني مستمر ولا ينتهي بانتهاء محاكمة الأشخاص المحالين إليها فقط، بل الاختصاص القضائي مستمر ما دامت موجودة، والواقع أن إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة هو تحقيق لمصلحة دولية مشتركة، كما أنه يعمل على تثبيت دعائم القانون الجنائي الدولي، وأن سمة الدوام لهذه المحكمة سوف يجنب المجتمع الدولي بذل جهود سياسية ونفقات مادية لإنشاء محاكم دولية خاصة تختص في جرائم دولية مقترفة في صراعات أو مناطق محددة[1].

ثانيا: مبدأ التكامل:

والمقصود به طبقا للمادة الأولى من نظام روما الاساسي أن يكون دور المحكمة الجنائية الدولية مكملا للولايات القضائية الوطنية، أي الإبقاء على اختصاص القاضي الوطني في الدرجة الأولى[2] وهو ما نصت عليه الفقرة 10 من ديباجة النظام الأساسي والمادة الأولى منه، ويعني ذلك أن نظام روما الأساسي ينطوي على دعوة الدول

---

(1) طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، المحكمة الجنائية الدولية – دراسة قانونية، دار اليازوري، الأردن، ط.1، 2009، ص 48.

(2) نصر الدين بوسماحة، المحكمة الجنائية الدولية – شرح اتفاقية روما مادة مادة، ج.1، دار هومة، الجزائر، ط.1، 2008، ص 10.

الأطراف إلى المبادرة بالتحقيق في أي وقائع تشكل جرائم وفق نصوص الميثاق بواسطة السلطات الوطنية المختصة طبقا للقوانين الوطنية وفي حالة عجز السلطات الوطنية عن الاضطلاع بتلك المهمة لسبب أو لآخر فإن الاختصاص ينعقد للمحكمة الجنائية الدولية[1].

أما عن الحالات التي تسمح للمحكمة بالنظر في الدعاوى المعروضة أمامها بدلا من تركها للقضاء الوطني فقد تراوحت بين موقفين أثناء المفاوضات؛ أولهما يرى بإعطاء كامل الصلاحيات في تحديد مدى ملائمة ذلك، بينما رأت الدول المؤيدة للموقف الثاني حصر دور المحكمة فقط في الحالات التي يتضح منها انهيار تام للقضاء الوطني أو سوء نية في إجراءات التحقيق أو المقاضاة، وهو ما تم اعتماده ونصت عليه المادة 17 من النظام الأساسي للمحكمة[2].

---

[1] ينظر: طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، المرجع السابق، ص 52.

[2] تنص المادة على ما يلي:

"1-مع مراعاة الفقرة 10 من الديباجة والمادة 1، تقرر المحكمة أن الدعوى غير مقبولة في حالة ما:

(أ) إذا كانت تجرى التحقيق أو المقاضاة في الدعوى دولة لها ولاية عليها، ما لم تكن الدولة حقا غير راغبة في الاضطلاع بالتحقيق أو المقاضاة أو غير قادرة على ذلك.

(ب) إذا كانت قد أجرت التحقيق في الدعوى دولة لها ولاية عليها وقررت الدولة عدم مقاضاة الشخص المعني، ما لم يكن القرار ناتجا عن عدم رغبة الدولة أو عدم قدرتها على المقاضاة.

(ج) إذا كان الشخص المعني قد سبق أن حوكم على السلوك موضوع الشكوى، ولا يكون من الجائز للمحكمة إجراء محاكمة طبقا للفقرة 3 من المادة 20.

(د) إذا لم تكن الدعوى على درجة كافية من الخطورة تبرر اتخاذ المحكمة إجراء آخر.

2 - لتحديد عدم الرغبة في دعوى معينة، تنظر المحكمة في مدى توافر واحد أو أكثر من الأمور التالية، حسب الحالة، مع مراعاة أصول المحاكمات التي يعترف بها القانون الدولي:

(أ) جرى الاضطلاع بالإجراءات أو يجري الاضطلاع بها أو جرى اتخاذ القرار الوطني بغرض حماية الشخص المعني من المسؤولية الجنائية عن جرائم داخلة في اختصاص المحكمة على النحو المشار إليه في المادة 5.

ثالثا: إنشاء المحكمة كان بمعاهدة دولية:

لم يخرج الأسلوب الذي به يتم إنشاء محكمة جنائية دولية عن أمرين اثنين: إما أن يتم إنشاء المحكمة عن طريق إبرام معاهدة دولية، يتم تبنيها من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، أو أن يتم إنشاؤها بقرار من مجلس الأمن عملا بالفصل السابع لميثاق الأمم المتحدة.

والمحكمة الجنائية الدولية قد تم إنشاؤها بموجب معاهدة لغرض التحقيق ومحاكمة الأشخاص الذين يرتكبون أشد الجرائم خطورة موضع الاهتمام الدولي كما ذكرت المادة الأولى من النظام الأساسي.

وعليه فإن هذه المحكمة هي مؤسسة قائمة على معاهدة ملزمة فقط للدول الأعضاء فيها، فهي ليست كيانا فوق الدول، فهذه المحكمة لا تقوم بأكثر مما تقوم به كل دولة من دول العالم، فهي تعبير عن عمل جماعي للدول الأعضاء في معاهدة أَنشأت بمقتضاها مؤسسة لمباشرة قضاء جماعي لجرائم دولية متعددة.

وبالرجوع إلى المادة 1/4 تتضح طبيعة المحكمة الجنائية الدولية على أنها مؤسسة دولية ذات شخصية قانونية دولية، ووفقا لأحكام القانون الدولي العام يمكن إيجاز المعايير الخاصة بالشخصية القانونية لأي منظمة حكومية دولية بما يلي:

(ب) حدث تأخير لا مبرر له في الإجراءات بما يتعارض في هذه الظروف مع نية تقديم الشخص المعني للعدالة.

(ج) لم تباشر الإجراءات أو لا تجري مباشرتها بشكل مستقل أو نزيه أو بوشرت أو تجري مباشرتها على نحو لا يتفق، في هذه الظروف، مع نية تقديم الشخص المعني للعدالة.

3- لتحديد عدم القدرة في دعوى معينة، تنظر المحكمة فيما إذا كانت الدولة غير قادرة، بسبب انهيار كلي أو جوهري لنظامها القضائي الوطني أو بسبب عدم توافره، على إحضار المتهم أو الحصول على الأدلة والشهادة الضرورية أو غير قادرة لسبب آخر على الاضطلاع بإجراءاتها. ينظر: نصر الدين بوسماحة، المرجع السابق، ص10.

اتحاد دائم بين الدول

هيئة ذات هيكل تنظيمي

التمييز والاستقلالية بين المنظمة والدول الأعضاء فيها

وجود صلاحيات قانونية يمكن ممارستها على المستوى الدولي

وعليه يتبين أن هذه المحكمة في حد ذاتها هي منظمة دولية وليست كالمحاكم الدولية السابقة مجرد جهاز تابع لمنظمة دولية.

ويترتب على هذه الطبيعة التعاهدية للمحكمة أمور عدة منها:

أن الدول ليست ملزمة بالارتباط بالنظام الأساسي للمحكمة رغما عنها[1].

رابعا: اختصاص المحكمة يثبت في حال الأشخاص الطبيعيين فقط:

يكون اختصاص المحكمة الجنائية الدولية على الأشخاص الطبيعيين الذين يرتكبون جرائم بعد بلوغ سن الثامنة عشرة وليس على الأشخاص المعنويين كالدولة أو الهيئات الاعتبارية من شركات ومنظمات؛ وعليه فإن الشخص الطبيعي الذي يرتكب جريمة تدخل في اختصاص المحكمة يكون مسؤولا بصفته الفردية وعرضة للعقاب وفق المادة 25 من نظامها الأساس التي نصت على أنه: "يكون للمحكمة اختصاص على الأشخاص الطبيعيين عملا بهذا النظام الأساسي الشخص الذي يرتكب جريمة تدخل في اختصاص المحكمة يكون مسؤولا عنها بصفته الفردية وعرضة للعقاب وفقا لهذا النظام الأساسي"، وهذا تقرير للمسؤولية الجنائية الدولية للفرد.

خامسا: عدم الاعتداد بالصفة الرسمية للمتهمين

أقر النظام الأساسي للمحكمة عدم اعتبار الحصانة المترتبة على الصفة الرسمية للأشخاص موضوع التتبع والمقاضاة بتهم تدخل في اختصاص المحكمة، وعدم الاعتداد بالصفة الرسمية للأشخاص وهذا من شأنه أن يرسخ مبدأ عدم الإفلات من العقاب تحت أي بند من البنود بما في ذلك الحصانة؛ وتنص المادة 27 من النظام الأساسي للمحكمة

---

[1] طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، المرجع السابق، ص 56.

على أن الصفة الرسمية للشخص على المستويين الوطني والدولي لا تحول دون ممارسة المحكمة لاختصاصها الجزائي حياله. وما لم يثبت القادة (السياسيين والعسكريين) بالحجة القاطعة عدم علمهم بإرتكاب الجرائم الصادرة عن مرؤوسيهم، وما لم يثبتوا بالحجة القاطعة سابقية اتخاذهم تدابير وإجراءات إدارية وقضائية لمنع ارتكاب تلكم الجرائم فإنهم يدخلون تحت طائلة المساءلة الجزائية أمام المحكمة بصفتهم الشخصية.

وعليه فإن أحكام المادة (27)[1] من النظام الأساسي للمحكمة وضعت حدا لمبدأ الإفلات من العقاب بحجة السيادة والسلطة؛ الأمر الذي ظل يتمتع به بعض الحكام في العالم[2].

سادسا: عدم جواز التحفظ على النظام الأساسي للمحكمة

يقصد بالتحفظ إعلان من جانب الدولة باستبعاد أو تعديل الأثر القانوني لأحكام معينة في الاتفاقية من حيث سيرانها على هذه الدولة، أي أن الدولة تطلب استثناء من التطبيق مادة معينة في الاتفاقية، ويكون التحفظ بالاستبعاد أو التفسير، ويكون التحفظ مقبولا إلا في الحالات التالية:

إذا كان التحفظ محظورا في الاتفاقية

---

(1) تنص المادة على ما يلي:

1- يطبق هذا النظام الأساسي على جميع الأشخاص بصورة متساوية دون أي تمييز بسبب الصفة الرسمية. وبوجه خاص، فإن الصفة الرسمية للشخص، سواء كان رئيسا لدولة أو حكومة أو عضوا في حكومة أو برلمان أو ممثلا منتخبا أو موظفا حكوميا، لا تعفيه بأي حال من الأحوال من المسئولية الجنائية بموجب هذا النظام الأساسي، كما أنها لا تشكل، في حد ذاتها، سببا لتخفيف العقوبة.

2 - لا تحول الحصانات أو القواعد الإجرائية الخاصة التي قد ترتبط بالصفة الرسمية للشخص، سواء كانت في إطار القانون الوطني أو الدولي، دون ممارسة المحكمة اختصاصها على هذا الشخص.

(2) ينظر : طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، المرجع السابق، ص 94 وما بعدها. وحسين خليل، الجرائم والمحاكم في القانون الدولي الجنائي – المسؤولية الجنائية للرؤساء والأفراد، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط.1 [1430هـ / 2009م]، ص 141.

إذا كانت الاتفاقية تجيز تحفظات معينة ليس من بينها ذلك التحفظ

إذا كان التحفظ مخالفا لموضوع الاتفاقية أو الغض منها[1].

فالتحفظ هو إعلان من جانب واحد تعلنه دولة بشأن أحد النصوص القانونية الواردة في المعاهدة الدولية المراد إبرامها أو التوقيع عليها أو الإنضمام إليها والتحفظ عادة يكون محكوما بقاعدتين:

الأولى: تتمثل في أن التحفظ هو رغبة الدولة في فصل جزء من المعاهدة عن مجموعها لتعديل الأثر القانوني لهذا الجزء سواء بالزيادة أو النقصان، أو باستبعاده كليا.

الثانية: يتم التعبير عن التحفظ وقت التوقيع على المعاهدة أو وقت التعبير عن الرضا بالالتزام بها[2].

وقد نصت المادة 120 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية على عدم جواز وضع تحفظ عليه بقولها: "لا يجوز إبداء أية تحفظات على هذا النظام الأساسي".

وأمر التحفظ كثيرا ما يتم اللجوء إليه في الاتفاقيات المرتبطة بحقوق الإنسان كما هو الشأن بالنسبة لهذا النظام الأساسي[3].

---

[1] الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، مصطلحات القانون الدولي لحقوق الإنسان، ترجمة: أيمن كمال السباعي، ص 5.

[2] طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، المرجع السابق، ص 59.

[3] نصر الدين وسماحة، المرجع السابق، 246/2.

المبحث الثاني:

الجرائم الخاضعة لاختصاص المحكمة الجنائية الدولية وخطورتها على المستوى الدولي

اشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: جريمة الإبادة الجماعية:

المطلب الثاني: الجرائم ضد الإنسانية

المطلب الثالث: جرائم الحرب

المطلب الرابع: جريمة العدوان

المطلب الخامس: تقييم حصر الجرائم في هذه الأنواع من وجهة نظر الفقه الإسلامي

إن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية ينحصر بصفة حصرية في المتابعة على أخطر الجرائم الدولية والتي تهدد السلم والأمن العالميين وقد حددت المادة 5 من نظام روما الأساسي هذه الجرائم وهي: جريمة الإبادة، والجرائم ضد الإنسانية وجريمة العدوان، فنصت على ما يلي: "يقتصر اختصاص المحكمة على أشد الجرائم خطورة موضع اهتمام المجتمع الدولي بأسره، وللمحكمة بموجب هذا النظام الأساسي اختصاص النظر في الجرائم التالية:(أ) جريمة الإبادة الجماعية، (ب) الجرائم ضد الإنسانية، (ج) جرائم الحرب، (د) جريمة العدوان.

وكان ذلك استجابة لمقاصد المجتمع الدولي في وضع حد لفظائع هزت الضمير الإنساني نتيجة ما خلفته النزاعات المسلحة من انتهاكات للأنس والأعراض والأموال.

واقتصار نظام روما الأساسي على هذه الجرائم الأربع لا يعني أنها كانت الوحيدة في جدول أعمال مفاوضات روما المعنية بصياغة النظام الأساسي للمحكمة، بل سعت بعض الدول إلى توسيع اختصاص المحكمة ليشمل جرائم أخرى كالإرهاب والاتجار بالمخدرات التي تعذر الوصول إلى وضع تعريف مقبول لها، إضافة إلى معارضة الدول الكبرى لإدراجها ضمن اختصاص المحكمة بحجة ضمان فاعليتها بعدم إدخال تلك الجرائم والاكتفاء بالقضاء الوطني في محاربتها[1].

كما تضمن المشروع المعد من قبل اللجنة التحضيرية إدراج الجرائم المرتكبة ضد موظفي الأمم المتحدة والأفراد المرتبطين بها في قائمة الجرائم الداخلة في اختصاص المحكمة، إلا أن النص النهائي لم يشر إلى هذه الجريمة في المادة 5 المذكورة، كما لم يرد بشأنها أي قرار في الوثيقة الختامية للمؤتمر مثل ما هو عليه الحال بالنسبة لجريمتي الإرهاب

---

[1] يذكر أن قانون العقوبات الجزائري نص على الجرائم الموصوفة بأفعال إرهابية أو تخريبية في القسم الرابع مكرر الذي صدر بالأمر رقم 95-11 المؤرخ في 25/فبراير/1995.

والاتجار بالمخدرات، واقتصر الأمر على ذكرها كجريمة من جرائم الحرب في النقطة 3 من الفقرة ب من المادة 8[1].

والجريمة في مفهومها العام هي اعتداء على مصلحة يحميها القانون، وإذا كانت الجريمة دولية فمعنى القانون هنا ينصرف إلى القانون الدولي الجنائي الذي يسعى إلى حماية المصالح التي تمثل أعمدة النهوض بالمجتمع الدولي.

ويعتبر الحفاظ على النفس البشرية من أهم المصالح التي يقوم عليها المجتمع الدولي، فالنفس البشرية تمثل عنصر الشعب في الدولة بمفهومها القانوني، والشعب ركن من أهم أركان قيام الدولة والمجتمع الدولي بأسره، وعليه كان المساس بأي جنس من الأجناس ومحاولة القضاء عليه جريمة دولية.

وأما تعريف الجرائم الدولية المنصوص عنها في النظام الأساسي فقد تضمنتها المواد 6 و 7 و8 باستثناء جريمة العدوان التي علق الاختصاص عليها طبقا للفقرة 2 من المادة 5 إلى حين اعتماد حكم بهذا الشأن.

وفي ما يلي إفراد كل جريمة من الجرائم الدولية بمطلب مستقل حسب الترتيب الذي جاء به النظام الأساسي:

---

[1] ينظر: نصر الدين وسماحة، المرجع السابق، 20/1.

المطلب الأول:

جريمة الإبادة الجماعية:

تعد جريمة الإبادة الجماعية من أخطر الجرائم التي تهدد الجنس البشري حيث إنها تمثل اعتداء يصيب الإنسان بصفته منتميا لجماعة معينة في حياته وصحته وكرامته البدنية[1].

وهذه الجريمة تعتبر من الجرائم القديمة[2]، وبدأ المجتمع الدولي يتنبه إلى خطورة هذه الجرائم على المستوى الدولي في بدايات القرن العشرين لأنها تمس أهم الحقوق الإنسانية وهو الحق في الحياة؛ ففي 11 ديسمبر 1946 أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارا يتضمن إعلانا باعتبار إبادة الجنس البشري جريمة ولية لتعارضها مع مقاصد الأمم المتحدة ويستنكرها الضمير الإنساني.

ثم جاءت مرحلة أخرى من مراحل تعريف جريمة إبادة الجنس البشري وهي المحلة التي مهدت لإقرار اتفاقية منع الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948، وقد أقرت الجمعية العامة هذه الاتفاقية في 1948/12/09م.[3]

أما بخصوص نظام روما الأساسي فقد ورد تجريم الإبادة الجماعية في المادة السادسة منه وجاء مطابقا إلى حد بعيد لما ورد في المادة الثانية من اتفاقية تجريم الإبادة الجماعية لعام 1948م.

ونص المادة 6 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية هو:

---

(1) عصام عبد الفتاح مطر، القضاء الجنائي الدولي، ص 129.

(2) مثال ذلك ما فعله المغول في المسلمين، وما خلفته الحروب الصليبية والحربين العالميتين في القرن العشرين.

(3) ليندة معمر يشوي، المحكمة الجنائية الدولية واختصاصاتها، دار الثقافة، عمان، ط.1 [1429هـ / 2008م]، ص 183.

"لغرض هذا النظام الأساسي، تعني "الإبادة الجماعية" أي فعل من الأفعال التالية يرتكب بقصد إهلاك جماعة قومية أو إثنية أو عرقية أو دينية، بصفتها هذه، إهلاكا كليا أو جزئيا:

(أ) قتل أفراد الجماعة.

(ب) إلحاق ضرر جسدي أو عقلي جسيم بأفراد الجماعة.

(ج) إخضاع الجماعة عمدا لأحوال معيشية يقصد بها إهلاكها الفعلي كليا أو جزئيا.

(د) فرض تدابير تستهدف منع الإنجاب داخل الجماعة.

(هـــ) نقل أطفال الجماعة عنوة إلى جماعة أخرى.

والظاهر أن هذه المادة لا تخلو من غموض في مصطلحاتها وذلك في تعبيرها بلفظ الجماعة والمعيار الذي على أساسه قسمت هذه الجماعة إلى عرقية ودينية وقومية وإثنية.

وكذلك في المراد بالإهلاك الكلي أو الجزئي، أما الكلي فمعروف لكن الجزئي لا يعلم المراد منه إن كان أكثر من النصف أم أقل أم يكفي قتل شخص واحد مع وجود القصد الجنائي، لكن ما اعتمدته جمعية الدول الأطراف في المذكرة التفسيرية لأركان الجرائم[1] في جريمة الإبادة الجماعية هو استعمالها عبارة "شخص أو أكثر" في أغلب الأفعال التي تشكل جريمة دولية.

وكذلك الفعل الثاني من أفعال الإبادة وهو إلحاق الضرر الجسدي أو العقلي الجسيم بأفراد الجماعة، فقد أثار هذا الفعل بعض الإشكالات أثناء مناقشات روما، وكان أبرزها بيان مدى هذا الضرر الجسدي أو العقلي الذي يعتبر إبادة وقد اتفق في

---

[1] اعتمدت من قبل جمعية الدول الأطراف في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في دورتها الأولى المنعقدة في نيويورك خلال الفترة من 3 إلى 10 أيلول/سبتمبر 2002

الأخير على كون الفعل ينطوي على كافة صور الضرر المادي أو المعنوي التي يمكن أن تؤثر وبشكل خطر على على سلامة البدن والعقل مما يهدد تدمير الجماعة[1].

(1) ليندة معمر يشوي، المرجع نفسه، ص 188.

المطلب الثاني:

الجرائم ضد الإنسانية

تعتبر هذه الجرائم من أكثر الجرائم ارتباطا بالحقوق الإنسانية لأنها اعتداء على أهم حق يتمتع به الإنسان وهو حقه في الحياة وفي سلامة جسمه، ونظرا لاكتساب الفرد الإنساني الصفة الدولية بالمفهوم الحديث للقانون الدولي فقد أصبح هذا الفرد محل اهتمام العالم بأسره وليس دولته فحسب.

ولقد أسبغ القانون الدولي الجنائي حمايته على الإنسان، واعتبر أن الاعتداء عليه لاعتبارات معينة يمثل جريمة ضد الإنسانية؛ أي يعتبر جريمة دولية سواء وقعت في وقت الحرب أم في وقت السلم[1]،

وقد أسفرت الجهود الدولية عن وضع تعريف لهذه الجريمة في قانون روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في المادة 7 منه بالنص على ما يلي:

"لغرض هذا النظام الأساسي، يشكل أي فعل من الأفعال التالية "جريمة ضد الإنسانية" متى ارتكب في إطار هجوم واسع النطاق أو منهجي موجه ضد أية مجموعة من السكان المدنيين، وعن علم بالهجوم:

(أ) القتل العمد.

(ب) الإبادة.

(ج) الاسترقاق.

(د) إبعاد السكان أو النقل القسري للسكان.

(هـــ) السجن أو الحرمان الشديد على أي نحو آخر من الحرية البدنية بما يخالف القواعد الأساسية للقانون الدولي.

(و) التعذيب.

---

[1] علي عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط.1، 2001، ص 114.

(ز) الاغتصاب، أو الاستعباد الجنسي، أو الإكراه على البغاء، أو الحمل القسري، أو التعقيم القسري، أو أي شكل آخر من أشكال العنف الجنسي على مثل هذه الدرجة من الخطورة.

(ح) اضطهاد أية جماعة محددة أو مجموع محدد من السكان لأسباب سياسية أو عرقية أو قومية أو إثنية أو ثقافية أو دينية، أو متعلقة بنوع الجنس على النحو المعرف في الفقرة 3، أو لأسباب أخرى من المسلم عالميا بأن القانون الدولي لا يجيزها، وذلك فيما يتصل بأي فعل مشار إليه في هذه الفقرة أو بأية جريمة تدخل في اختصاص المحكمة.

(ط) الاختفاء القسري للأشخاص.

(ي) جريمة الفصل العنصري.

(ك) الأفعال اللاإنسانية الأخرى ذات الطابع المماثل التي تتسبب عمدا في معاناة شديدة أو في أذى خطير يلحق بالجسم أو بالصحة العقلية أو البدنية.

بالنظر إلى هذه المادة نجد أنها تستوجب مجموعة من الشروط في الأفعال المذكورة فيها حتى تندرج ضمن الجرائم ضد الإنسانية وهذه الشروط هي:

يجب أن ترتكب الجريمة في إطار هجوم واسع النطاق أو منهجي، بمعنى أنها تستهدف عددا كبيرا من الضحايا، وعليه فإن الأفعال اللاإنسانية إذا ارتكبن بشكل منفرد وعشوائي أو كانت ضد شخص واحد أو عدد قليل من الأشخاص، فلا تكون جرائم ضد الإنسانية وهذا هو الفرق بينها وبين جرائم الحرب.

أن يوجه الهجوم ضد أية مجموعة من السكان المدنيين، وهذا ما وضحته الفقرة 2/أ من هذه المادة حيث نصت على: تعني عبارة "هجوم موجه ضد أية مجموعة من السكان المدنيين" نهجا سلوكيا يتضمن الارتكاب المتكرر للأفعال المشار إليها في الفقرة 1 ضد أية مجموعة من السكان المدنيين، عملا بسياسة دولة أو منظمة تقضي بارتكاب هذا الهجوم، أو تعزيزا لهذه السياسة.

كون المرتكب على علم بالهجوم، ومعناه أنه يجب إثبات علم أو وعي المتهم بالإطار السياسي العام للجريمة دون اشتراط العلم بالتفاصيل، أو كونه مشتركا في إعداد هذه السياسة، ودون هذا العلم لا تتوافر أركان الجريمة ضد الإنسانية.

عدم اشتراط ارتكاب الجريمة على أساس تمييزي؛ أي أنها يمكن أن ترتكب ضد أي شخص دون أن تكون له صفة مميزة سواء دينية أو عرقية أو إثنية.

عدم اشتراط ارتباط الجرائم بالنزاع المسلح، وهذا الشرط يعتبر أكثر ما يميز الجرائم ضد الإنسانية عن غيرها من الجرائم وقد كانت هذه المسألة مثارا للنقاش في مؤتمر روما؛ حيث أرادت بعض الوفود ربط الجرائم ضد الإنسانية بالنزاعات المسلحة في حين رفضت أخرى هذا الارتباط، ومنهم من فرق بين النزاع الدولي والنزاع الداخلي، لكن الأمر في النهاية استقر على عدم اشتراط هذا الارتباط بالنزاع المسلح؛ لذلك كانت الجريمة ضد الإنسانية من الجرائم التي ترتكب في زمن السلم كما ترتكب في زمن الحرب على حد سواء ويمكن أن تلحق بها جريمة الإبادة طالما أنها تعتبر من الجرائم ضد الإنسانية حسب الفقرة 1/ب من المادة 7[1].

وهذه الأفعال اللاإنسانية التي ورد ذكرها في المادة 7 /1 فسرت الفقرة الثانية من المادة نفسها ما كان مبهما منها وما اشتمل على معان أخرى؛ حيث نصت على ما يلي:

تشمل "الإبادة" تعمد فرض أحوال معيشية، من بينها الحرمان من الحصول على الطعام والدواء، بقصد إهلاك جزء من السكان.

يعني "الاسترقاق" ممارسة أي من السلطات المترتبة على حق الملكية، أو هذه السلطات جميعها على شخص ما[2]، بما في ذلك ممارسة هذه السلطات في سبيل الاتجار بالأشخاص، ولا سيما النساء والأطفال.

---

(1) ينظر: ليندة معمر يشوي، المرجع نفسه، ص 195 وما بعدها.

(2) كأن يشتريهم أو يبيعهم أو يعيرهم أو يقايضهم أو كأن يفرض عليهم ما يكون سالبا لحريتهم.

يعني "إبعاد السكان أو النقل القسري للسكان" نقل الأشخاص المعنيين قسرا من المنطقة التي يوجدون فيها بصفة مشروعة، بالطرد أو بأي فعل قسري آخر، دون مبررات يسمح بها القانون الدولي.

يعني "التعذيب" تعمد إلحاق ألم شديد أو معاناة شديدة، سواء بدنيا أو عقليا، بشخص موجود تحت إشراف المتهم أو سيطرته، ولكن لا يشمل التعذيب أي ألم أو معاناة ينجمان فحسب عن عقوبات قانونية أو يكونان جزءا منها أو نتيجة لها.

يعني "الحمل القسري" إكراه المرأة على الحمل قسرا وعلى الولادة غير المشروعة بقصد التأثير على التكوين العرقي لأية مجموعة من السكان أو ارتكاب انتهاكات خطيرة أخرى للقانون الدولي، ولا يجوز بأي حال تفسير هذا التعريف على نحو يمس القوانين الوطنية المتعلقة بالحمل.

يعني "الاضطهاد" حرمان جماعة من السكان أو مجموع السكان حرمانا متعمدا وشديدا من الحقوق الأساسية بما يخالف القانون الدولي، وذلك بسبب هوية الجماعة أو المجموع.

تعني "جريمة الفصل العنصري" أية أفعال لا إنسانية تماثل في طابعها الأفعال المشار إليها في الفقرة 1 وترتكب في سياق نظام مؤسسي قوامه الاضطهاد المنهجي والسيطرة المنهجية من جانب جماعة عرقية واحدة إزاء أية جماعة أو جماعات عرقية أخرى، وترتكب بنية الإبقاء على ذلك النظام.

يعني "الاختفاء القسري للأشخاص" إلقاء القبض على أي أشخاص أو احتجازهم أو اختطافهم من قبل دولة أو منظمة سياسية، أو بإذن أو دعم منها لهذا الفعل أو بسكوتها عليه، ثم رفضها الإقرار بحرمان هؤلاء الأشخاص من حريتهم أو إعطاء معلومات عن مصيرهم أو عن أماكن وجودهم، بهدف حرمانهم من حماية القانون لفترة زمنية طويلة.

المطلب الثالث:

جرائم الحرب

الحرب ظاهرة اجتماعية وإنسانية ظهرت مع بدء ظهور الخليقة على وجه هذه المعمورة، فمنذ أن بدأت الحياة والحرب سجال بين البشر، حتى أضحت سمة من أبرز سمات التاريخ الإنساني.

وعليه فقد بدت الحاجة ماسة إلى نوع من القواعد التي يتعين مراعاتها إذا قامت الحروب والتراعات؛ حيث أصبح الخصمان المتنازعان لا يختلفان في فداحة الأهوال التي تنجم عن إطلاق سلوك المقاتلين دون أية قيود، فنشأت الحاجة بضرورة إخضاع القتال لبعض القواعد التي تمليها الاعتبارات الإنسانية/ وحتى يتم الحد من الآثار التدميرية للحرب الشاملة[1].

هناك العديد من المواثيق الدولية التي سعت لتنظيم الحرب بوضع قواعد يتعين على المحتحاربين اتباعها أثناء العمليات العسكرية؛ منها: اتفاقية جنيف سنة 1864م وأعمال معهد أكسفورد سنة 1888م ومعاهدة لاهاي سنة 1899 ثم أعمال لجنة الشراح المنبثقة عن لجنة المسؤوليات سنة 1919م حيث أوردت قائمة تضم اثنين وثلاثين جريمة من جرائم الحرب ثم معاهدة واشنطن سنة 1922م الخاصة باستعمال الغواصات البحرية في وقت الحرب ثم أعمال اللجنة الرسمية لجرائم الحرب التي شكلت في لندن سنة 1943م ثم أهم ما جاء بعد ذلك كله اتفاقيات جنيف الأربعة المؤرخة في 12/أوت 1949م[2]؛ حيث نصت الأولى على: تحسين حال الجرحى والمرضى من أفراد القوات

---

(1) عصام عبد الفتاح مطر، المرجع السابق، ص 166.

(2) ينظر: أحمد عبد الحكيم عثمان، الجرائم الدولية في ضوء القانون الدولي الجنائي والشريعة الإسلامية، دار الكتب القانونية، القاهرة، ط.1، 2009م، ص 149. وللمزيد عن التطور التاريخي لقواعد تنظيم الحروب ينظر: عصام عبد الفتاح مطر، المرجع السابق، ص(167 - 188)

المسلحة في الميدان، والثانية: تحسين حال جرحى ومرضى وغرقى القوات المسلحة في البحار، والثالثة: في معاملة أسرى الحرب، والرابعة: في حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب، وتممت هذه الاتفاقيات ببروتوكولين إضافيين الأول خاص بحماية ضحايا النزاعات المسلحة الدولية والثاني بحماية ضحايا النزاعات المسلحة غير الدولية، وأخيرا اتفاقية جنيف ل 1980م[1].

وقد تباينت الآراء في تعريف جرائم الحرب؛ حيث عرفها البعض بأنها تلك الجرائم التي ترتكب ضد قوانين وأعادات الحرب، وذهب البعض إلى تعريفها أنها كل فعل عمدي يرتكبه أحد أفراد القوات المسلحة لطرف محارب أو أحد المدنيين انتهاكا لقاعدة من قواعد القانون الدولي الإنساني الواجبة الاحترام، وعرفها آخرون بأنها الأعمال والتصرفات المخالفة للاتفاقيات والأعراف الدولية التي تتمثل غايتها في جعل الحرب أكثر إنسانية، وأن زمن ارتكاب هذه الجرائم هو فترة بدء العمليات الحربية، ومحل هذه الجرائم هو الإنسان بصفته مدنيا أو أسيرا أوجريحا، وقد تكون أمواله الخاصة كما قد تكون الأموال العامة، أو مجرد استعمال أسلحة محظورة أثناء العمليات العسكرية[2].

أما في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية فقد جاء تعريف جرائم الحرب بتعداد الأفعال التي تدخل ضمن هذه الجريمة، فنصت على ما يلي:

1- يكون للمحكمة اختصاص فيما يتعلق بجرائم الحرب، ولا سميا عندما ترتكب في إطار خطة أو سياسية عامة أو في إطار عملية ارتكاب واسعة النطاق لهذه الجرائم.

2- لغرض هذا النظام الأساسي، تعني "جرائم الحرب":

---

(1) ينظر: القانون الدولي الإنساني- إجابات عن أسئلتك، مطبوعة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، سويسرا، ط3، 2005، ص 10

(2) عصام عبد الفتاح مطر، المرجع السابق، ص 189.

(أ) الانتهاكات الجسيمة لاتفاقيات جنيف المؤرخة في 12 آب/أغسطس 1949، أي: أي فعل من الأفعال التالية ضد الأشخاص أو الممتلكات الذين تحميهم أحكام اتفاقية جنيف ذات الصلة:

1/ القتل العمد.

2/ التعذيب أو المعاملة اللاإنسانية، بما في ذلك إجراء تجارب بيولوجية.

3/ تعمد إحداث معاناة شديدة أو إلحاق أذى خطير بالجسم أو بالصحة.

4/ إلحاق تدمير واسع النطاق بالممتلكات والاستيلاء عليها دون أن تكون هناك ضرورة عسكرية تبرر ذلك وبالمخالفة للقانون وبطريقة عابثة.

5/ إرغام أي أسير حرب أو أي شخص آخر مشمول بالحماية على الخدمة في صفوف قوات دولة معادية.

6/ تعمد حرمان أي أسير حرب أو أي شخص آخر مشمول بالحماية من حقه في أن يحاكم محاكمة عادلة ونظامية.

7/ الإبعاد أو النقل غير المشروعين أو الحبس غير المشروع.

8/ أخذ رهائن.

(ب) الانتهاكات الخطيرة الأخرى للقوانين والأعراف السارية على المنازعات الدولية المسلحة، في النطاق الثابت للقانون الدولي، أي: أيّ فعل من الأفعال التالية:

1/ تعمد توجيه هجمات ضد السكان المدنيين بصفتهم هذه أو ضد أفراد مدنيين لا يشاركون مباشرة في الأعمال الحربية.

2/ تعمد توجيه هجمات ضد مواقع مدنية؛ أي المواقع التي لا تشكل أهدافا عسكرية.

3/ تعمد شن هجمات ضد موظفين مستخدمين أو منشآت أو مواد أو وحدات أو مركبات مستخدمة في مهمة من مهام المساعدة الإنسانية أو حفظ السلام عملا بميثاق

الأمم المتحدة ماداموا يستحقون الحماية التي توفَّر للمدنيين أو للمواقع المدنية بموجب قانون المنازعات المسلحة.

4/ تعمد شن هجوم مع العلم بأن هذا الهجوم سيسفر عن خسائر تبعية في الأرواح أو عن إصابات بين المدنيين أو عن إلحاق أضرار مدنية أو عن إحداث ضرر واسع النطاق وطويل الأجل وشديد للبيئة الطبيعية يكون إفراطه واضحا بالقياس إلى مجمل المكاسب العسكرية المتوقعة الملموسة المباشرة.

5/ مهاجمة أو قصف المدن أو القرى أو المساكن أو المباني العزلاء التي لا تكون أهدافا عسكرية، بأية وسيلة كانت.

6/ قتل أو جرح مقاتل استسلم مختارا، يكون قد ألقى سلاحه أو لم تعد لديه وسيلة للدفاع.

7/ إساءة استعمال علم الهدنة أو علم العدو أو شارته العسكرية وزيه العسكري أو علم الأمم المتحدة أو شاراتها وأزيائها العسكرية، وكذلك الشعارات المميزة لاتفاقيات جنيف مما يسفر عن موت الأفراد أو إلحاق إصابات بالغة بهم.

8/ قيام دولة الاحتلال، على نحو مباشر أو غير مباشر، بنقل أجزاء من سكانها المدنيين إلى الأرض التي تحتلها، أو إبعاد أو نقل كل سكان الأرض المحتلة أو أجزاء منهم داخل هذه الأرض أو خارجها.

9/ تعمد توجيه هجمات ضد المباني المخصصة للأغراض الدينية أو التعليمية أو الفنية أو العلمية أو الخيرية، والآثار التاريخية، والمستشفيات وأماكن تجمع المرضى والجرحى، شريطة ألا تكون أهدافا عسكرية.

10/ إخضاع الأشخاص الموجودين تحت سلطة طرف معاد للتشويه البدني أو لأي نوع من التجارب الطبية أو العلمية التي لا تبررها المعالجة الطبية أو معالجة الأسنان أو المعالجة في المستشفى للشخص المعني والتي لا تجرى لصالحه وتتسبب في وفاة ذلك الشخص أو أولئك الأشخاص أو في تعريض صحتهم لخطر شديد.

11/ قتل أفراد منتمين إلى دولة معادية أو جيش معاد أو إصابتهم غدرا.

12/ إعلان أنه لن يبقى أحد على قيد الحياة.

13/ تدمير ممتلكات العدو أو الاستيلاء عليها ما لم يكن هذا التدمير أو الاستيلاء مما تحتمه ضرورات الحرب.

14/ إعلان أن حقوق ودعاوى رعايا الطرف المعادى ملغاة أو معلقة أو لن تكون مقبولة في أية محكمة.

15/ إجبار رعايا الطرف المعادى على الاشتراك في عمليات حربية موجهة ضد بلدهم، حتى وإن كانوا قبل نشوب الحرب في خدمة الدولة المحاربة.

16/ نهب أي بلدة أو مكان حتى وإن تم الاستيلاء عليه عنوة.

17/ استخدام السموم أو الأسلحة المسممة.

18/ استخدام الغازات الخانقة أو السامة أو غيرها من الغازات وجميع ما في حكمها من السوائل أو المواد أو الأجهزة.

19/ استخدام الرصاصات التي تتمدد أو تتسطح بسهولة في الجسم البشرى، مثل الرصاصات ذات الأغلفة الصلبة التي لا تغطى كامل جسم الرصاصة أو الرصاصات المحززة الغلاف.

20/ استخدام أسلحة أو قذائف أو مواد أو أساليب حربية تسبب بطبيعتها أضرارا زائدة أو آلاما لا لزوم لها أو أن تكون عشوائية بطبيعتها بالمخالفة للقانون الدولي للمنازعات المسلحة، بشرط أن تكون هذه الأسلحة والقذائف والمواد والأساليب الحربية موضع حظر شامل وأن تدرج في مرفق لهذا النظام الأساسي، عن طريق تعديل يتفق والأحكام ذات الصلة الواردة في المادتين 121، 123.

21/ الاعتداء على كرامة الشخص، وبخاصة المعاملة المهينة والحاطة بالكرامة.

22/ الاغتصاب أو الاستعباد الجنسي أو الإكراه على البغاء أو الحمل القسري على النحو المعرف في الفقرة 2 (و) من المادة 7، أو التعقيم القسري، أو أي شكل آخر من أشكال العنف الجنسي يشكل أيضا انتهاكا خطيرا لاتفاقيات جنيف.

23/ استغلال وجود شخص مدني أو أشخاص آخرين متمتعين بحماية لإضفاء الحصانة من العمليات العسكرية على نقاط أو مناطق أو قوات عسكرية معينة.

24/ تعمد توجيه هجمات ضد المباني والمواد والوحدات الطبية ووسائل النقل والأفراد من مستعملي الشعارات المميزة المبينة في اتفاقيات جنيف طبقا للقانون الدولي.

25/ تعمد تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب بحرمانهم من المواد التي لا غنى عنها لبقائهم، بما في ذلك تعمد عرقلة الإمدادات الغوثية على النحو المنصوص عليه في اتفاقيات جنيف.

26/ تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة الوطنية أو استخدامهم للمشاركة فعليا في الأعمال الحربية.

(ج) في حالة وقوع نزاع مسلح غير ذي طابع دولي، الانتهاكات الجسيمة للمادة 3 المشتركة بين اتفاقيات جنيف الأربع المؤرخة 12 آب/أغسطس 1949، وهي أي من الأفعال التالية المرتكبة ضد أشخاص غير مشتركين اشتراكا فعليا في الأعمال الحربية، بما في ذلك أفراد القوات المسلحة الذين ألقوا سلاحهم وأولئك الذين أصبحوا عاجزين عن القتال بسبب المرض أو الإصابة أو الاحتجاز أو لأي سبب آخر.

1/ استعمال العنف ضد الحياة والأشخاص، وبخاصة القتل بجميع أنواعه، والتشويه، والمعاملة القاسية، والتعذيب.

2/ الاعتداء على كرامة الشخص، وبخاصة المعاملة المهينة والحاطة بالكرامة.

3/ أخذ الرهائن.

4/ إصدار أحكام وتنفيذ إعدامات دون وجود حكم سابق صادر عن محكمة مشكلة تشكيلا نظاميا تكفل جميع الضمانات القضائية المعترف عموما بأنه لا غنى عنها.

(د) تنطبق الفقرة 2 (ج) على المنازعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي وبالتالي فهي لا تنطبق على حالات الاضطرابات والتوترات الداخلية مثل أعمال الشغب أو أعمال العنف المنفردة أو المتقطعة وغيرها من الأعمال ذات الطبيعة المماثلة.

(هــ) الانتهاكات الخطيرة الأخرى للقوانين والأعراف السارية على المنازعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي، في النطاق الثابت للقانون الدولي، أي: أيّ من الأفعال التالية.

1/ توجيه هجمات ضد السكان المدنيين بصفتهم هذه أو ضد أفراد مدنيين لا يشاركون مباشرة في الأعمال الحربية.

2/ تعمد توجيه هجمات ضد المباني والمواد والوحدات الطبية ووسائل النقل والأفراد من مستعملي الشعارات المميزة المبينة في اتفاقية جنيف طبقا للقانون الدولي.

3/ تعمد شن هجمات ضد موظفين مستخدمين أو منشآت أو مواد أو وحدات أو مركبات مستخدمة في مهمة من مهام المساعدة الإنسانية أو حفظ السلام عملا بميثاق الأمم المتحدة ماداموا يستحقون الحماية التي توفر للمدنيين أو للمواقع المدنية بموجب القانون الدولي للمنازعات المسلحة.

4/ تعمد توجيه هجمات ضد المباني المخصصة للأغراض الدينية أو التعليمية أو الفنية أو العلمية أو الخيرية، والآثار التاريخية، والمستشفيات، وأماكن تجمع المرضى والجرحى، شريطة ألا تكون أهدافا عسكرية.

5/ نهب أي بلدة أو مكان حتى وإن تم الاستيلاء عليه عنوة.

6/ الاغتصاب أو الاستعباد الجنسي أو الإكراه على البغاء أو الحمل القسري على النحو المعرف في الفقرة 2 (و) من المادة 7 أو التعقيم القسري، أو أي شكل آخر من

أشكال العنف الجنسي يشكل أيضا انتهاكا خطيرا للمادة 3 المشتركة بين اتفاقيات جنيف الأربع.

7/ تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة أو في جماعات مسلحة أو استخدامهم للمشاركة فعليا في الأعمال الحربية.

8/ إصدار أوامر بتشريد السكان المدنيين لأسباب تتصل بالتزاع، ما لم يكن ذلك بداع من أمن المدنيين المعنيين أو لأسباب عسكرية ملحة.

9/ قتل أحد المقاتلين من العدو أو إصابته غدرا.

10/ إعلان أنه لن يبقى أحد على قيد الحياة.

11/ إخضاع الأشخاص الموجودين تحت سلطة طرف آخر في التزاع للتشويه البدني أو لأي نوع من التجارب الطبية أو العلمية التي لا تبررها المعالجة الطبية أو معالجة الأسنان أو المعالجة في المستشفى للشخص المعني والتي لا تجرى لصالحه وتتسبب في وفاة ذلك الشخص أو أولئك الأشخاص أو في تعريض صحتهم لخطر شديد.

12/ تدمير ممتلكات العدو أو الاستيلاء عليها ما لم يكن هذا التدمير أو الاستيلاء مما تحتمه ضرورة الحرب.

(و) تنطبق الفقرة 2 (هـــ) على المنازعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي وبالتالي فهي لا تنطبق على حالات الاضطرابات والتوترات الداخلية، مثل أعمال الشغب أو أعمال العنف المنفردة أو المتقطعة أو غيرها من الأعمال ذات الطبيعة المماثلة. وتنطبق على المنازعات المسلحة التي تقع في إقليم دولة عندما يوجد صراع مسلح متطاول الأجل بين السلطات الحكومية وجماعات مسلحة منظمة أو فيما بين هذه الجماعات.

3- ليس في الفقرتين 2 (ج) و (د) ما يؤثر على مسؤولية الحكومة عن حفظ أو إقرار القانون والنظام في الدولة أو عن الدفاع عن وحدة الدولة وسلامتها الإقليمية، بجميع الوسائل المشروعة.

تضمنت هذه المادة طائفة كبيرة من الأفعال المحظورة طبقا للقانون الدولي الإنساني، والتي يشكل أي فعل منها جريمة حرب؛ ويمكن تقسيمها إلى أقسام ثلاثة: أفعال ترتكب ضد الأشخاص وأفعال ترتكب ضد الممتلكات، واستعمال الأسلحة المحظورة.

المطلب الرابع:

جريمة العدوان

إن مسألة تعريف العدوان تمثل حجر الزاوية في بنيان نظام الأمن الجماعي، والذي يهدف بشكل رئيسي إلى المحافظة على الحياة الإنسانية، ذلك أن هذا التعريف يكفل تحديد الشروط المعرفة للمعتدي، وبذلك تتمكن الجماعة الدولية من توجيه جهودها نحوه وتوقف الانتهاك ضد السلم الدولي.

وتعتبر عدم شرعية العدوان في الوقت الحاضر من أكثر معايير القانون الدولي المعاصر جوهرية، حيث يشكل منعه غاية الأمم المتحدة، وحتى قبل قيام الأمم المتحدة كان منع العدوان من أهداف عصبة الأمم[1].

وبالرجوع إلى النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية نجد أنه تم التعريف بالجرائم الخاضعة لاختصاص المحكمة ما عدا جريمة العدوان التي علق الاختصاص عليها طبقا للفقرة 2 من المادة 5 إلى حين اعتماد حكم بهذا الشأن بعد مضي سبع سنوات من دخول الاتفاقية حيز التطبيق، يعرف العدوان ويضع الشروط اللازمة لممارسة المحكمة اختصاصها عليها.

وقد أخفقت الدول المشاركة في مفاوضات روما على طبيعة التعريف الذي يجب تبنيه؛ بين الأخذ **بالتعريف الحصري** الذي يقوم على تعداد لأفعال العدوان على سبيل الحصر تأكيدا لمبدأ الشرعية على النمط المعمول به في القوانين الداخلية وتسهيلا لمهمة الجهة المختصة في تقرير وقوع جريمة العدوان، أو الأخذ **بالتعريف العام** تفاديا لجمود التعريف الحصري استنادا إلى معايير عامة تعطي سلطة تقديرية أوسع للأجهزة المختصة،

---

[1] لندة معمر يشوي، المرجع السابق، ص 216.

أو الأخذ **بالتعريف الإرشادي** الذي ينطوي على إيراد تعريف عام ثم يلحقه بتعداد على سبيل المثال لنماذج من الأفعال التي يشكل ارتكاب أي فعل منها جريمة عدوان[1].

وأهم مسألة أدت إلى إخفاق الدول في التوصل إلى تعريف جريمة العدوان هـــي شروط ممارسة المحكمة اختصاصها عليها دون الإخلال بصلاحيات مجلس الأمن؛ المختص الأول طبقا للفصل السابع من ميثاق هيئة الأمم المتحدة؛ فأغلب دول مجموعـــة عـــدم الانحياز بالإضافة إلى دول أخرى طالبت بالمحافظة على المركز المستقل للمحكمة الجنائية الدولية، وأن تكون صلاحيتها في تحديد المسؤولية الجنائية الدولية للأفراد غير متوقفة على قرار سابق من مجلس الأمن، بسبب تخوفها من استعمال أحد الأعضاء الخمس الدائمين حق الفيتو، مما يحول دون ممارسة المحكمة اختصاصها على جريمة العدوان.

في حين تمسكت الدول الكبرى بموقفها القاضي بتعليق اختصــــاص المحكمـــة في المتابعة على جريمة العدوان على ضرورة صدور قرار سابق من مجلس الأمن يقرر فيه حالة العدوان.

وسعيا لتجاوز خلافات الدول في التوصل إلى تعريف مقبول لجريمـــة العـــدوان، أسندت هذه المهمة إلى لجنة تحضيرية تابعة للمحكمة الجنائية الدولية عكفت على دراسة مختلف المسائل التي أعاقت وضع تعريف لجريمة العدوان، مع استمرارها على النهج نفسه الذي ميز مفاوضات روما بالتركيز على فئة القادة السياسيين والعسكريين في تعريـــف جريمة العدوان وصولا إلى إقرار مسؤوليتهم الجنائية على ارتكابها؛ إذ تضمن تقرير اللجنة التحضيرية في دورتها التي انعقدت ما بين 1 إلى 12 جويلية 2002 اقتراحا مفاده أنه " لأغراض هذا النظام الأساسي يرتكب شخص ما جريمة العدوان عندما يكون في وضـــع

---

(1) نصر الدين بوسماحة، المرجع السابق، ص21.

يتيح له التحكم في العمل السياسي أو العسكري للدولة أو توجيهه ويأمر أو يشارك مشاركة فعلية، عمدا وعن علم، في التخطيط لعمل عدواني أو الإعداد له أو الشروع فيه أو شنه، على أن يشكل العمل العدواني بحكم خصائصه وخطورته ونطاقه انتهاكا صارخا لميثاق الأمم المتحدة[1].

وقبل ذلك كانت الجمعية العامة للأمم المتحدة قد شكلت لجنة القانون الدولي وكان من بين مهامها وضع تعريف للعدوان، وقد تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بقرارها رقم 3314 الصادر في 1974/12/14 تعريف للعدوان، وقد جاء في ديباجة وثماني مواد، وتعرف المادة الأولى من القرار العدوان بأنه: **"استخدام القوة المسلحة بواسطة دولة ضد السيادة أو السيادة الإقليمية أو الاستقلال السياسي لدولة أخرى أو بأي شكل آخر يتعارض مع ميثاق الأمم المتحدة"**[2].

وقد أوردت المادة الثالثة من هذا القرار بعض الأمثلة للأعمال العدوانية وهي:

- قيام القوات المسلحة لدولة ما بغزو أو شن هجوم على أراضي دولة أخرى أو أي احتلال عسكري و لو بصورة مؤقتة.
- قيام القوات المسلحة لدولة ما بقصف أراضي دولة أخرى أو استخدام دولة لأية أسلحة ضد دولة أخرى.
- محاصرة موانئ أو سواحل دولة ما عن طريق استخدام القوة المسلحة لدولة أخرى.

---

[1] نصر الدين بوسماحة، المرجع السابق، ص22.

[2] أحمد عبد الحكيم عثمان، الجرائم الدولية في ضوء القانون الدولي الجنائي والشريعة الإسلامية، دار الكتب القانونية، مصر، ط.1 2009م، ص 120.

– قيام القوات المسلحة لدولة بشن هجوم ما على القوات البحرية الجوية أو البرية أو مهاجمة السفن البحرية والطيران المدني.

– استخدام القوات المسلحة لدولة ما والتي تكون متواجدة على إقليم دولـــة أخرى بموجب اتفاق استخداما يتعارض مع الشروط المنصوص عليها في هذا الاتفاق.

– قيام دولة ما بالسماح باستخدام أراضيها التي وضعتها تحت تصرف دولة أخرى لارتكاب عمل عدواني ضد دولة ثالثة.

– قيام دولة بإرسال أو إيفاد جماعات مسلحة أو قوات غير نظامية أو مرتزقة لارتكاب أعمال بالقوة ضد دولة أخرى.

فليس للمحكمة الجنائية الدولية حاليا اختصاص فيما يتعلق بجريمة العدوان، وإن كان ميثاق روما الأساسي قد نص على أن المحكمة تمارس الاختصاص علـــى جريمـــة العدوان متى اعتمد حكم بهذا الشأن وفقا للمادتين 121، 123 يعرِّف جريمة العدوان ويضع الشروط التي بموجبها تمارس المحكمة اختصاصها فيما يتعلق بهذه الجريمة، وعليـــه فاختصاص المحكمة في النظر إلى هذه الجريمة هو اختصـــاص مســـتقبلي تصـــبح محـــل اختصاص بعد تعريفها والموافقة عليها من قبل جمعية الدول الأطراف إما بالإجمـــاع أو بأصوات ثلثي أغلبية الدول الأطراف في حالة ما لم يكن هناك إجماع[1].

[1] ينظر: طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، المرجع السابق، ص 66.

المطلب الخامس:

تقييم حصر الجرائم في هذه الأنواع من وجهة نظر الفقه الإسلامي:

اقتصر المؤتمرون المعنيون بإنشاء نظام روما الأساسي على هذه الجرائم باعتبارها الأشد خطورة على المستوى الدولي؛ وهو ما صرحت به المادة الخامسة من النظام الأساسي للمحكمة بقولها: يقتصر اختصاص المحكمة على أشد الجرائم خطورة موضع اهتمام المجتمع الدولي بأسره.

لكن بالنظر إلى مجموع هذه الجرائم نجد أنها تتعلق بانتهاك حياة الإنسان بغير حق وإذا أتينا إلى عد أساليب الاعتداء على حق الإنسان في الحياة نجدها تفوق ما تم حصره في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

لذا كانت نظرة الفقه الإسلامي إلى عد الجرائم التي تمس حياة الإنسان نظرة شمولية؛ بحيث أن أي مساس بحياة فرد واحد يعد مساسا بأمن البشرية جميعا؛ لأن الأدلة الشرعية تواطأت على أن الحياة التي يتمتع بها جميع البشر هي حياة واحدة؛ ذلك أن مردَّها واحد وهو الروح التي نفخت في أبي البشرية آدم عليه السلام، ثم سرت في نسله جيلا بعد جيل، فيكون بذلك جميع الناس متساوين في حقهم في العيش على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم، يقول تعالى: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: 28].

وعليه، يجب على الناس جميعا التكافل والتضامن من أجل الحفاظ على هذه الحياة لأن أي اعتداء عليها هو بمثابة اعتداء على البشرية جمعاء.

والفقه الجنائي الإسلامي هو مجموع الوسائل التي تحيط بحياة الإنسان وتحميه من أي اعتداء، و لقد وضع الإسلام جريمة القتل على قمة الكبائر بعد الإشراك، بالله,فهو اعتداء على نفس لم يخلقها المعتدي، وعلى روح لم يوجدها، بجانب كونه اعتداء على حق الله المحيي، المميت، بل واعتبرها جريمة في حق الحياة والأحياء جميعا، يقول تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: 32].

لهذا استبعد الإسلام حدوث هذه الجريمة النكراء في مجتمعه، وهو مجتمع الإيمان والأخلاق؛ فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: 92].

وهكذا يستبعد وينفي الله عز وجل أن يتعمد مؤمن قتل مؤمن، إلا أن يكون ذلك خطأ منه.

أولا: تعريف القتل:

في اللغة: قتله أي: أماته بضرب أو حجر أو سم, فهو قاتل وذلك مقتول.

وتستعمل مجازا فيُقال: قتل الشيء خبرا وعلما: عَلِمه عِلْماً تَامًّا.

وقتل الشراب: مزجه بالماء[1].

في الاصطلاح: (القتل هو فعل إزهاق الروح)[2].

وبتعريف أدقّ: (هو فعل لا يفعله أحد بأحد إلا وهو قاصد إزهاق روحه، بما تُزهق به الأرواح في متعارف الناس)[3].

فيكون بذلك القتل هو حرمان الإنسان من الحياة بأي وسيلة كانت، وفي شتى مراحل الإنسان؛ منذ أن يكون جنينا في بطن أمه إلى أن يتوفاه الله عز وجل.

والقتل سواء كان خطأ أم عمدا، نتيجته واحدة؛ وهي حرمان إنسان من الوجود، إلا أن العمد عقوبته أشد على الفاعل، لأن قاتلَ العمد لو تُرِك لاستصغر حياة الآخرين في نفسه فيجعل القتلَ له عادة، فينتشر في الأرض الهرْج، ويكثر الفساد.

أما الخطأ فلا مؤاخذة فيه للفاعل؛ لأن الله رفع عن عباده إثم الخطأ لأنه لا قبل للبشر به, إلا أنه لما كانت النتيجة هي حرمان إنسان من الوجود, جُعلت الدية جبرا

---

(1) تاج العروس- مادة:[ق ت ل], لسان العرب- مادة: [قتل]

(2) محمد رواس قلعه جي- الموسوعة الفقهية الميسرة- 1551/2.

(1) الطاهر بن عاشور- تفسير التحرير والتنوير - 222/40

لخاطر أهل القتيل, فنهى بذلك الشارع عن كل وسيلة تؤدي إلى قتل إنسان ولو لم يقصد الفاعل القتل.

ثانيا: شناعة القتل العمد:

لقد نهى الله عز وجل عن القتل نهيا شديدا, وتوعَّد القاتل وعيدا ليس له مثيل في شدته وخطره، وما ذلك إلا حسما لهذا الفعل الشنيع الذي يعتبر أول خطيئة، بل أول جريمة في حق الإنسانية ارتُكبت على وجه الأرض، كما وصلنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة ترَهِّب وتنفر من ارتكاب هذا الفعل، حتى قال بعض السلف أن لا توبة للقاتل[1].

وسأعرض فيما يلي الآيات التي تنهى عن القتل، ثم الأحاديث :

1) الآيات التي تُحَرِّم الاعتداء على النفس:

1/ يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ [النساء: 93].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: (وهذا تهديد شديد ووعيد أكيد لمن تعاطى هذا الذنب العظيم, الذي هو مقرون بالشرك بالله في غير ما آية من كتاب الله[2])[3].

كذلك الآية تدل على أن قتل المؤمن كبيرة من الكبائر، لاقتران الوعيد به واللعن, لقول العز بن عبد السلام: (كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن فهو من الكبائر)[4].

---

(1) وهو قول ابن عباس، قال الإمام النووي في شرحه على مسلم أن قبول توبة القاتل هو مذهب أهل العلم, وأنهم أجمعوا على صحة توبته ولم يخالف في ذلك سوى ابن عباس. ينظر:(شرح النووي على صحيح مسلم- 2643/5).

(2) في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ)[الفرقان: 68], وفي قوله تعالى: (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ) [الأنعام: 151]

(3) تفسير ابن كثير 357/2

(4) العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام- 31/1.

2/ ويقول تعالى أيضا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام151]

3/ ويقول أيضا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ [الإسراء33].

وهذا نهي صريح عن القتل، والنهي يقتضي التحريم كما هو مقرر في أصول الفقه، إلا أن تصرفَه قرينة عن التحريم، ولا قرينةَ في هاتين الآيتين.

4/ ويقول أيضا: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾[المائدة32].

فشبه الله عز وجل قتل الواحد بقتل جميع الناس.

5/ ويقول أيضا في وصف عباد الرحمن: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً﴾ [الفرقان68-69].

2) الأحاديث التي تنهى عن الاعتداء على النفس:

1/ عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لن يزالَ المؤمن في فُسحة من دينه ما لم يُصِبْ دماً حراماً)[1].

2/ وقال أيضا: (إن من ورطات الأمور التي لا مخرج لمن أوقع نفسه فيها: سفك الدم الحرام بغير حله)[2].

3/ وقال أيضا: (أَوَّلُ ما يُقْضَى بين الناس في الدماء)[3].

---

[1] رواه البخاري، كتاب:الديات، باب: قول الله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا..)الآية.

[1] رواه البخاري،كتاب: الديات، باب: قول الله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا..)الآية.

[2] رواه البخاري، كتاب: الديات، باب: قول الله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا..)الآية.

4/ روى البخاري – رحمه الله- في صحيحه بإسناده إلى المِقْـــدَاد بـــنِ عَمْـــرٍو الكِنْدِيَّ–وَكَانَ حَلِيفًا لِبَنِي زُهْرَةَ وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْـــهِ وَسَلَّمَ- أخبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًـــا مِـــنْ الْكُفَّارِ فَاقْتَتَلْنَا فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ فَقَطَعَهَا ثُمَّ لَاذَ مِنِّي بِشَجَرَةٍ فَقَالَ: أَسْـــلَمْتُ لِلَّهِ, أَأَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا تَقْتُلْهُ), فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَطَعَ إِحْدَى يَدَيَّ ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا قَطَعَهَا, فَقَالَ رَسُولُ اللَّـــهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لَا تَقْتُلْهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ)[1].

5/ وقال أيضا: (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض)[2]

6/ وقال أيضا: (أكبر الكبائر الإشراك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وقـــول الزور)[3]

7/ عن أسامة بن زيد بن حارثة – رضي الله عنه- قال: [بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْحُرَقَةِ فَصَبَّحْنَا الْقَوْمَ فَهَزَمْنَاهُمْ وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ رَجُلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا غَشِينَاهُ، قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَكَفَّ الْأَنْصَارِيُّ فَطَعَنْتُهُ بِرُمْحِي حَتَّى قَتَلْتُهُ، فَلَمَّا قَدِمْنَا بَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: (يَا أُسَامَةُ أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّـــهُ؟)

---

[3] رواه البخاري، كتاب: المغازي، باب: شهود الملائكة بدرا.، وكتاب الديات، باب: قوله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا..) الآية.

[4] رواه البخاري، كتاب: العلم، باب: الإنصات للعلماء.، وكتاب: الحج، باب: الخطبة أيام منى، . ورواه مسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا ترجعوا بعدي...) الحديث.

[1] رواه البخاري، كتاب: الديات، باب: قول الله تعالى: (ومن أحياها).

قُلْتُ: كَانَ مُتَعَوِّذًا، فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ][1].

8/ وقال صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع: (إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا)[2].

9/ وقال صلى الله عليه وسلم: (لَزَوالُ الدُّنْيا أَهونُ على اللهِ مِن قَتْلِ رَجُلٍ مُسلم)[3].

10/ وقال أيضا: (أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ، وَمُبْتَغٍ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَمُطَّلِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهْرِيقَ دَمَهُ)[4].

فهذه الآيات والأحاديث كلُّها تنبئ عن مدى أهمية الحياة البشرية، وعن مدى خطورة الإقدام على إزهاق روح الإنسان، وأن هذا الفعل ليس من الإنسانية في شيء، لأن الذي وهب هو الذي له الحق في أخذ ما وهب كيف شاء ومتى شاء، وليس للإنسان أن يتطاول على ما ليس له حق فيه.

بناءا على كل ما سيق من آيات وأحاديث في شناعة وتحريم فعل إزهاق الروح تتضح وجهة نظر الفقه الإسلامي في أن الجرائم الماسة بحياة الإنسان مهما كانت تسميتها وسواء كانت في حال السلم أو الحرب لا يجوز الإقدام عليها بغير حق، فيعد بذلك قتل شخص واحد تهديدا للسلم العالمي، ويكون من أشد الأفعال خطورة على المستوى

---

[2] رواه البخاري، كتاب: المغازي، باب: بعث النبي صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة.، وكتاب: الديات، باب: قول الله تعالى: (ومن أحياها).

[3] رواه مسلم، كتاب: الحج، باب: حج النبي صلى الله عليه وسلم.

[4] رواه الترمذي، كتاب الديات، باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن. والنسائي، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم.

[1] رواه البخاري، كتاب الديات، باب: من طلب دم امرئ بغير حق.

الدولي وليس الوطني فحسب؛ لأنه يتعلق بفوات مقصد حفظ النفس الـــذي تزاحمـــت الوسائل في الفقه الإسلامي لحمايته.

ثالثا: العقوبات المترتبة على الجرائم الدولية:

حددت المادة 77 من النظام الأساسي للمحكمة العقوبات الواجبة التطبيق فنصت على أنه:

رهنا بأحكام المادة 110، يكون للمحكمة أن توقع على الشخص المدان بارتكاب جريمة في

إطار المادة 5 من هذا النظام الأساسي إحدى العقوبات التالية:

السجن لعدد محدد من السنوات لفترة أقصاها 30 سنة.

السجن المؤبد حيثما تكون هذه العقوبة مبررة بالخطورة البالغة للجريمة وبالظروف الخاصة للشخص المدان.

بالإضافة إلى السجن، للمحكمة أن تأمر بما يلي:

فرض غرامة بموجب المعايير المنصوص عليها في القواعد الإجرائية وقواعد الإثبات.

مصادرة العائدات والممتلكات والأصول المتأتية بصورة مباشرة أو غير مباشرة من تلك الجريمة، دون المساس بحقوق الأطراف الثالثة الحسنة النية.

إن نص هذه المادة يمثل خلاصة ما وصل إليه تطور النصوص العقابية في ظل القانون الدولي الجنائي، وجاءت العقوبات الواردة في هذه المادة على قسمين:

1/ عقوبات سالبة للحرية: وهي السجن مدى الحياة أو السجن لفترة أقصاها 30 سنة.

2/ عقوبات مالية: تتمثل في فرض الغرامات ومصادرة العائدات والممتلكات والأصول المتأتية بصورة مباشرة أو غير مباشرة من تلك الجريمة.

وقد تم اعماد هذه العقوبات من بين أنواع أخرى اقترحتها الوفود المشاركة في مفاوضات روما؛ مثل عقوبة الإعدام التي استبعدت لصالح سياسة الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان الرامية إلى إلغاء تطبيق عقوبة الإعدام حتى من القوانين الوطنية، إضافة إلى عقوبة أخرى وهي عقوبة المنع من ممارسة الوظائف العمومية، كما اقترحت بعض الوفود إدراج عقوبات خاصة تتعلق بغرامات تفرض على الأشخاص المعنوية، لكنها استبعدت هي الأخرى نظرا لاختصاص المحكمة فقط بمحاكمة الأشخاص الطبيعيين وفقا للمادة 25 من النظام الأساسي[1].

رابعا: تقييم حصر العقوبات في المؤبد والغرامة:

إن الجرائم التي تم حصرها في هذا النظام الأساسي على شناعتها تبدو وكأنها لا تتناسب مع العقوبة المقررة؛ حيث استبعدت عقوبة الإعدام تماشيا مع سياسة المحكمة التي تتبنى الرأي القائل بإلغاء عقوبة الإعدام؛ لأن العقوبة تتمثل في سلب الإنسان حياته, بصفة قانونية شرعية - مع أن القانون نفسه هو الذي قرر حق الإنسان في الحياة-، لقيت هذه العقوبة جدلا كبيرا في أوساط علماء القانون بين مؤيد لهذه العقوبة ومناهض لها.

وباستعراض حجج المناهضين لهذه العقوبة يتبين سبب استبعاها من منظومة العقوبات الدولية.

1/ حجج المناهضين لعقوبة الإعدام:

احتج المتمسكون بدعوى إلغاء عقوبة الإعدام بالحجج التالية:

1) إن عقوبة الإعدام تمس حقا يعلو على سلطة المجتمع، ومن ثم يكون بتوقيعها مُجاوزا نطاق سلطانه على أفراده، فهذه العقوبة تمس الحياة؛ أي تمس حقا لم يمنحه المجتمع لأفراده، وبالتالي لا يكون له أن يحرمهم منه.

---

[1] نصر الدين بوسماحة، المرجع السابق، 2/ 115.

2) إنها عقوبة غير عادلة، إذ لا تتناسب مع جسامة أي جريمة توقع من أجلها، فإذا قارنا بين الأذى الذي تنْزله الجريمة بالمجتمع والأذى الذي تنْزله بمن توقع عليه لتبين الاختلاف الكبير بينهما؛ فإيذاء الجريمة للمجتمع محدود في نطاقه, أما إيذاء الإعدام لمن ينزل به فغير محدود؛ إذ يقضي عليه في حين لا تقضي أية جريمة على وجود المجتمع.

3) إنها عقوبة لا تقبل التجزئة، فلا يستطيع القاضي أن يتصرف في مقدارها حتى ينزل بالمحكوم عليه القدر الذي يستحقه منها، فهو إما أن يحكم بها كلها, أو ألا يحكم بها على الإطلاق.

4) هي عقوبة لا يمكن الرجوع عنها إذا ما قضى بها القاضي، ثم تبين خطأ الحكم الذي قضى بها أو طرأت أسباب جعلت من الملائم العفو عنها.

5) إن هذه العقوبة هي عقوبة قاسية، وتفترق عن باقي العقوبات في أن القانون هو الذي ينظمها وأن الدولة هي التي تنفذها، والمقتول هو شخص غدا غاية في الضعف والعجز أمام الدولة، وهذه القسوة تولد صدمات لدى أقارب المحكوم عليه وزملائه، بل ولدى من يشهدون تنفيذها، وهي تخلق في المجتمع شعورا بالتبلد واللامبالات إزاء القسوة والعنف.

6) إن عقوبة الإعدام ليست ضرورية لتحقيق الأغراض العقابية المستهدفة بها، فإذا كان الغرض الذي تستهدفه هذه العقوبة هو استبعاد شخص من المجتمع, فإن هذا الغرض تحققه أيضا العقوبة المؤبدة المانعة للحرية، بل إنها تحققه على نحو إنساني أكثر التئاما مع الشعور العام في المجتمع الحديث.

7) إن هذه العقوبة لم تفلح في مكافحة الإجرام، فالجرائم التي يعاقب عليها بها ما زالت ترتكب، وتدل التجربة على أن عتاة المجرمين لا يخشونها، كما أن البلاد التي ألغتها لم تنقص فيها بصورة ملحوظة نسبة هذه الجرائم.

8) إن الإعدام سبب لبطء القضاء في الجرائم المعاقب عليها به؛ إذ يفرط القاضي في التأني وإتاحة سبل الدفاع للمدعى عليه فيطول الوقت بين ارتكاب الجريمة وتوقيع العقوبة، ويقوم الشك خلاله فيما إذا كان المجرم سينال جزاء جريمته أم لن يناله، فتكون نتيجة لذلك إضعاف الأثر الرادع لهذا الجزاء حين يوقع[1].

2/ تقييم الحجج المناهضة لعقوبة الإعدام[2]:

يتبين من خلال عرض حجج المناهضين لتطبيق عقوبة الإعدام، أنهم ينظرون إلى هذه العقوبة من خلال ما يلي:

- طبيعة ومفهوم الحق في الحياة.
- الموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.
- الموازنة بين الوسائل والمقاصد.
- العدل في تطبيق العقوبة.
- دعوى الرحمة والإنسانية.

---

(1) ينظر في بيان حجج المناهضين لعقوبة الإعدام: (محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني، ص[694-696])، وينظر في ذلك أيضا: (زياد علي- عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء- ط1- 1989م- طرابلس- ليبيا- ص13).

(2) ينظر : بومدين بلختير، حق الحياة البشرية دراسة مقاصدية قانونية، دار ابن حزم، بيروت، ط1. [1430هـ/ 2009]، ص 348.

أولا: فمن ناحية طبيعة ومفهوم الحق في الحياة، فإن أي إنسان على هذه المعمورة يتمتع بحقه في الحياة، وهذا أمر مسلم به، وهو حق يعلو فوق الجميع وليس لأحد سبب في إيجاده، وبالتالي ليس لأحد مهما كان أن يسلبه من الإنسان، لكن هذا لا يعني أن المجتمع الذي وَضع قانونا لحماية حقوق الأفراد وتنظيمها لا يمكنه المساس بهذه الحقوق إذا رأى أنه من مقتضيات المحافظة على كيانه سحب هذه الحماية، وهو ما يتحقق حين يوقع عقوبة الإعدام على بعض أفراده.

إضافة إلى أنه لو كان كل حق لم يمنحه المجتمع لأصحابه لا يمكن للقانون مصادرته, إذن لكان مصادرة الحق في الحرية - وهي العقوبة المقترحة بدلا من الإعدام – ضربا من المساس بحقوق الأفراد الأساسية التي سبقت ظهور المجتمع، وهو "الحق في الحرية".

ثانيا: أما القول بأن عقوبة الإعدام هي عقوبة غير عادلة، بدعوى أنها لا تتناسب مع جسامة أي جريمة توقع من أجلها؛ إذ المجني عليه هو المجتمع، والمعاقب هو الجاني الذي لاتكون العقوبة محددة في إيقاعها عليه بحيث تزيله من الوجود، في حين أن المجتمع لا يزول بارتكاب جريمة على فرد من أفراده، وهذا الكلام يمكن أن يرد من جهتين:

الجهة الأولى هو أن مصلحة المجتمع أو كما يسمى بالمصلحة العامة، مقدمة على مصلحة الفرد، أوما يسمى بالمصلحة الخاصة، وهذا يعني أنه إذا تعارضت مصلحة المجتمع مع مصلحة الفرد بحيث تعلق وجود أحدهما بإزالة الآخر، كان إزالة الفرد مقدم على إزالة مجتمع.

فالفرد حين يرتكب الجريمة و لم يكن هناك ما يردعه، استهوته نفسه لارتكاب جرائم أخرى حتى تصبح الجريمة له سجية، فيقضي على الكثير من أفراد المجتمع، وينعدم الأمن الذي تتعطل معه حياة الناس.

الجهة الثانية أن دور المجتمع هو النيابة عن المجني عليه في إيقاع العقوبة على الجاني؛ فأولياء المجني عليه المقتول لا يمكن أن يهنأ لهم بال برؤيتهم قاتلَ وليِّهم لا يزال على قيد

الحياة, فيدفعهم ذلك إلى أخذ الثأر الذي قد يكون فيه تعسف وظلم، ودفعا لنار الثأر التي تتأجج في نفوس أولياء المقتول، يأتي المجتمع وهو الممثل لحقوق الأفراد والساعي لحمايتها كنائب عن أولياء المقتول في إيقاع العقوبة فيسعى إلى تطبيق العقوبة على الجاني بأقصى ما تتطلبه العدالة، تفاديا لوقوع الفوضى وتجنبا للفتنة.

ثالثا: ومن ناحية الوسائل والمقاصد، فإن العقوبة التي توقع بالجاني ما هي إلا وسيلة للوصول إلى حماية المجتمع من كل أشكال الجرائم التي تهدد أمن المواطنين، وتجعلهم يعيشون في اضطراب وهلع لا يستطيعون من خلاله مزاولة شؤونهم اليومية على أحسن ما يرام.

فحماية المجتمع هي المقصد الذي ينبغي أن تصل إليه العدالة والقانون بمعاقبته للجناة الذين يسعون لخلق الهلع والخوف في أوساط السكان، فيتحقق بذلك الردع العام، وليس المقصد هو إبعاد المجرم عن المجتمع، لأن ذلك - بطبيعة الحال- يتحقق دون قتل الجاني.

والملاحظ أن المناهضين لعقوبة الإعدام يولون اهتمامهم بالوسائل أكثر من المقاصد, مع أن المقاصد مقدمة على الوسائل، والوسائل تبع لها، فنجدهم يدافعون عن المجرم ساعين في ذلك إلى تخفيف العقوبة عنه، متغاضين عن ما ارتكبه هذا المجرم من قتل وفساد وفوضى في المجتمع، فنجدهم يتكلمون عن الجاني أكثر من تكلمهم عن الجناية والمجني عليه، مع أن هذه العقوبة ما هي إلا وسيلة يسعى القانون من خلالها إلى بسط الأمن والاستقرار في المجتمع، وليس الهدف هو إعدام الأشخاص.

والقول بأن هذه العقوبة لم تجد في مكافحة الإجرام، فيمكن القول أنه إلى جانب المجرمين الذين لا يهابونها، هناك قطعا مجرمين يخشونها، وربما كانوا أكثر من الذين لا يهابون الإعدام، والبلاد التي تطبق فيها عقوبة الإعدام ولم تنقص نسبة الجرائم فيها، فهذا يرجع إلى ظروف أخرى حتمت على المجرمين ارتكاب الجرائم، مثل الفقر والبطالة

والمشاكل العائلية، فالقانون لم يوضع لتطبيق العقوبات على الجناة فقط؛ بل قبل ذلـــك يجب أن يوفر للمواطنين أسباب العيش الكريم حتى لا يدع أي مجال لارتكاب الجرائم.

رابعا: ومن ناحية العدل في تطبيق العقوبة، فإنه يجب على القاضي الذي يحكـــم بعقوبة الإعدام أن يكون دقيقا في إصدار حكمه وعادلا، وذلك بأن يجمع جميع الأدلـــة والقرائن التي تثبت الجريمة على الجاني، وينظر فيها إذا كانت تكفي لإدانـــة الشـــخص والحكم بالإعدام ضده والنظر في الظروف المخففة والمشددة لارتكاب الجريمـــة، لعـــل الجاني لم يرتكب جريمته عن سبق إصرار وترصد، فيختار له العقوبة المناســـبة لـــه دون تعسف، فإن كانت الجريمة وقعت في ظروف تقتضي التخفيف خففها، وإن وقعـــت في ظروف تقتضي التشديد في العقوبة شددها، كما لا يحكم بعلمه وبما يمليه عليه ضميره, بل بما تقتضيه المصلحة العامة، ومبادئ العدالة..وكل ذلك تفاديا للخطإ الذي قد يحـــتم على القاضي الرجوع في حكمه، ولا يمكنه الرجوع بعد تطبيق الحكم.

خامسا: ومن ناحية دعوى الرحمة والإنسانية، فإن المناهضين لعقوبة الإعدام يرون أنها عقوبة قاسية، منافية للمبادئ الإنسانية والرحمة التي يجب أن يتمتع بها كل إنسان تجاه أخيه الإنسان، ويدعون إلى أن تكون العقوبات متسمة بالإنسانية، إلا أن هذا الادعـــاء يجرِّد العقوبة عن معناها الذي هو مجازاة المجرم بنظير الفعل الذي ارتكبه وردع الآخرين عن ارتكاب مثل فعله، كما أن الشفقة على أولياء القاتل وهم يشاهدون قريبهم يقتـــل باسم القانون، وغض النظر عن أولياء المقتول الذي قتل ظلما وعدوانا، لهـــو غايـــة في الانحياز والظلم وعدم العدل.

إن القانون الذي شرع عقوبة الإعدام لا بد له من تطبيق على أرض الواقع حـــتى يشهد الناس ذلك، فيكون له حزم وفعالية في مكافحة الإجرام، ولا يبقى مجرد قـــانون مكتوب.

إن القانون لا يكتسب صفة الردع، ولا يلتزم الناس بأحكامه إلا إذا طُبِّق, وهذا أمر متفق عليه؛ لذا نجد أن كل دولة تعتمد في تطبيقها لأحكام القانون إلى سلطة تنفيذية

تتولى تطبيقه, وعقوبة الإعدام - كعقوبة ينص عليها قانون عقوبات بعض الدول- لا بد أن تطبق حتى يترجر الناس، فيرون أن النص الذي كان مكتوبا قد تحول إلى أرض الواقع، فلا تراهم إلا امتثلوا لأوامر القانون وانصاعوا لأحكامه.

وتتم مناقشة عقوبة الإعدام من ناحيتين اثنتين[1]:

- انتهاك الحق في الحياة.
- الجرائم التي يعاقَب عليها بالإعدام.

أولا: فمن ناحية "انتهاك الحق في الحياة"، فإن منظمة العفو الدولية والاتفاقيات المبرمة من أجل إلغاء عقوبة الإعدام، إنما نظرت إلى عقوبة الإعدام على أنها انتهاك لحق الحياة، وإن إلغاءها هو حماية لهذا الحق؛ فنجد منظمة العفو الدولية في معرض تأييدها لإلغاء عقوبة الإعدام تتخذ انتهاك "حق الحياة" دائما ذريعة من أجل الوصول إلى هدفها, خاصة وأن "حق الحياة" هو من الحقوق الأساسية للإنسان التي لا يجوز مسه بحال من الأحوال، وأن الاتفاقيات والصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان كلها تعترف بهذا الحق وتحرِّم أي اعتداء عليه مهما كان نوعه.

أقول: إن حجة منظمة العفو الدولية التي اتخذتها من أجل إلغاء عقوبة الإعدام صحيحة كمبدأ وقاعدة عامة، لكن لا يمكن أن تكون هذه القاعدة على إطلاقها؛ بحيث لا يجوز أن يستثنى منها بعض الفروع.

فالإنسان له حق في أن يعيش ويحيى حياة طيبة، ولا يجوز لأي أحد أن يمس حقه في الحياة، إلا أن هذا الحق يزول عند اعتداء الشخص على حق غيره في الحياة، أو يهدده بالزوال بحيث يصبح وجوده يمثل خطرا على حياة الآخرين، فلا يأمنون في ذهابهم ورواحهم.

فيكون الإعدام إما من باب "المعاملة بالمثل"؛ فيأخذ المجرم جزاءه بمثل ما ارتكب من فعل فيكون ذلك أشفى لثائرة أولياء المجني عليه، أوينزجر الذي يريد انتهاك حق

---

[1] ينظر: بومدين بلختير، المرجع السابق، ص 358.

غيره في الحياة إذا عَلِم أن مصيره سيكون من جنس فعله فلا يُقدم على ذلك, وإمـــا أن يكون من باب "الضرر يزال" بحيث إن المجرم الذي يشكل وجوده خطرا على المجتمـــع بانتهاكه لحقوق غيره فإنه يكون ضارا بالمجتمع وأفراده، فيتحتم بذلك إزالة هذا الضرر.

هذا إن لم نسلم بالعقوبة المبدلة لعقوبة الإعدام، أما إن سلمنا بالعقوبـــة المبدلـــة وهي السجن فإنها أيضا مصادرة لحق الحرية الذي هو من الحقوق الطبيعية والأساســـية للإنسان التي لا يجوز مساسها، فلا يمكن أن ينتهك هذا الحق كما لا يمكن أن ينتـــهك حق الحياة، فتبطل بذلك العقوبة وينجو الجاني، وهذا كلام لا يقول به أحد.

ثانيا: من ناحية "الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام"، فإن الأصل كقاعدة عامـــة هو أنه لما كان "حق الحياة" حق وُلِد مع الإنسان وهو أساس الحقوق كلها وأن مصدره هو خالق الإنسان، كان لا بد أن يكون سالب هذا الحق هو نفسه الذي منحـــه وهـــو خالقه.

لذا كان لا بد أن يكون تحديد الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام مستمدّاً من عند خالق الإنسان الذي له الحق في أخذ ما أعطى متى شاء وكيفما شاء، وقد جاء تحديـــد الجرائم التي يجوز لمرتكبها مصادرة حقه في الحياة من عند الله رب العالمين.

لكن الإنسان أعرض عن هذا واتخذ قانونا وضعه بنفسه لنفسه، فحدد الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام، وإجراءات تطبيقها، وأعطى للقاضي سلطة تخوله تقدير العقوبة، حتى ظن الناس أن الإنسان الذي لا يملك مصادرة حق الحياة خول لنفسه هذا الأمر ولا يمكن له ذلك[1]، فقاموا ضده.

---

[1] حتى قال قائلهم، وهو روبسيير: (أصغوا السمع جيدا لصوت العدالة والحق، إنه يهتف فينا بأن أحكام البشر ليست مؤكدة، على المجتمع أن يرفع يده عن هذه الجريمة التي تتم بأن يحكم على إنسان بالموت من جانب آخرين هم أنفسهم موضوع للخطأ) ينظر: (زياد علي- عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء- ص33). وقال آخر وهو بكاريا الإيطالي: (إلغوا عقوبة الموت حيث إن حياة الإنسان لا سلطان لإنسان آخر عليها). ينظر: (زياد علي- عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء- ص 47).

ونجد في الفقه الجنائي الإسلامي أن العقوبة المقررة لجريمة القتل إذا كان عمدا عدوانا هي القصاص وللشارع الحكيم في ذلك حكم بليغة نذكر منها:

عقوبة القصاص هي في الأصل من وسائل حماية الحياة البشرية، لكن لما كان في تطبيقها فوات نفس بشرية أخرى – وهي نفس الجاني- كان تشريعها محل ريبة ونظر لدى كثير من الناس وخاصة في عصرنا الحالي بدعوى حقوق الإنسان وحق الحياة.

إن حياة الإنسان أمر مقدس، لا بد من حمايتها والمحافظة عليها من كل ما من شأنه أن يتلفها أو يهدد وجودها.

وقد وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة تحرم الاعتداء على النفس وما دون النفس من الأعضاء، وهذه الحرمة تؤثر في سلوك المؤمن، إذ تجعله يكفّ عن الفعل المحرَّم امتثالا لأمر الله عز وجل، ورغبة في النجاة من عذابه يوم القيامة.

إذا فالترهيب وسيلة ناجعة في زجر المسلمين بدافع الوازع الديني المستكن في نفوسهم، وحَسْبُ المؤمن الصادق أن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾[النساء: 93], حتى يترجر ويكف عن هذا الفعل الشنيع.

ولما كان الناس ليسوا على درجة واحدة في الإيمان والخوف من الله عز وجل ومن عقابه، كان لا بد من عقوبة دنيوية، لأن من طبيعة البشر أنهم يرتدعون من العقوبات العاجلة أكثر من ارتداعهم من العقوبات الآجلة، فكانت بذلك "عقوبة القصاص".

ولقد وردت الحكمة من القصاص في القرآن الكريم، في آية جامعة بليغة في الإيجاز والإعجاز وهي قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: 179].

فالآية تبين أن الحكمة من تشريع القصاص هو المحافظة على حياة الإنسان، وذلك بردع أهل العدوان عند الإقدام على قتل الأنفس إذا علموا أن جزاءهم القتل، فإن الحياة أعز شيء على الإنسان في الجبلة، فلا تعادل عقوبةٌ القتلَ في الردع والانزجار.

كما أن من حِكم القصاص أيضا تطمين أولياء القتلى بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدى على قتيلهم، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ [الإسراء:33], أي لئلا يتصدى أولياء القتيل الانتقام من قاتل مولاهم بأنفسهم، لأن ذلك يفضي إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إتلاف الأنفس[1].

وفي القصاص كذلك شفاء غيظ أسرة القتيل، وخاصة أهله وهم ورثته؛ لأنهم أكثر الناس ألما وشقاء لقتل مورثهمن وهم أولياء الدم، وقد راعى الإسلام أن يكون توقيع هذه العقوبة متروكا لأولياء الدم وليس للسلطة العامة؛ لأن أولياء الدم إذا شعروا أن القاتل قُتِل بإرادتهم كان ذلك أدعى إلى شفاء غيظهم، وهو أمر طبيعي في النفوس.

فضلا عن أن القصاص يقضي على عادة الأخذ بالثأر الموصل إلى العدوان؛ إذ متى طُبِّق القصاص كان ذلك بديلا عن الأخذ بالثأر، وهو بديل عادل قائم على أحكام منضبطة توائم إرضاء الرغبة في التشفي من القاتل وبين إقرار العدالة التامة[2].

فمع كل ما للقصاص من حكم بليغة، إلا أنه وُجد من ينكر ويعنف أشد التعنيف على هذه العقوبة، بدعوى أنها لا إنسانية وأنها جريمة بجريمة، لكن أترك الكلام هنا للطاهر بن عاشور حيث يقول في تفسيره: إن الله عز وجل وجه نداءه إلى أولي الألباب حيث قال: (يَا أُولِي الْأَلْبَابِ)، وهو تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص، ولذلك جيء في التعريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة، لأن حكمة القصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح، إذ هو في بادئ الأمر كأنه عقوبة بمثل جناية؛ لأن في القصاص رزية ثانية، لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية[3].

---

[1] ينظر: تفسير الطاهر بن عاشور، 2/ 135.

[2] محمد سعيد عبد اللطيف، القصاص في الشريعة الإسلامية، ص74.

[1] ينظر: تفسير الطاهر بن عاشور، 2/ 144.

الفصل الرابع

حق الحياة ودور القضاء في حمايته –دراسة نقدية فقهية–

اشتمل على المبحثين التاليين:

المبحث الأول: مكانة حق الحياة في منظومة المقاصد الشرعية

المبحث الثاني: القضاء وسيلة لحفظ الأنفس

المبحث الأول:

مكانة "حق الحياة" في منظومة المقاصد الشرعية

حماية الحياة الإنسانية مقصد من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية يجب مراعاته عند الاجتهاد أو القضاء، يظهر ذلك من عادة الشارع في تشريع الأحكام، والاهتمام البالغ بالحياة المستنبط من أوامر ونواهي شرعنا الحنيف، وعليه فإن حق الحياة ركن عتيد من أركان منظومة المقاصد الشرعية، بحيث إذا اختل عاش الناس في فوضى وأكل بعضهم بعضا، كما أن المقصود من الحياة الإنسانية وحمايتها في فلسفة التشريع الإسلامي ليس مجرد إبقاء الإنسان حيا وإن كانت حياته أشبه بحياة البهائم بل المقصود هو إقامة الحياة الكريمة التي تحقق الغرض من خلق الإنسان.

ولدرك أهداف هذا المبحث رأيت أن يحتوي على المطالب التالية:

المطلب الأول: الحياة الإنسانية في نظر الشريعة الإسلامية

المطلب الثاني: مكانة حفظ النفس في منظومة الكليات الخمس

المطلب الثالث: الكرامة الإنسانية

المطلب الأول:

الحياة الإنسانية في نظر الشريعة الإسلامية

تتجلى نظرة الشريعة الإسلامية إلى الحياة الإنسانية فيما يلي:

أولا: الحياة ملك لله سبحانه لا ملك للإنسان:

لا يماري مسلم في أن الله سبحانه هو الخالق لحياة الإنسان، وأن نصوص الشارع اجتمعت لتضفي على هذه الحياة هالة من القداسة وتعتبرها مِلكا لله الخالق الوهــاب، وليست مِلكا للإنسان يتصرف فيها كيف يشاء؛ بيان ذلك أن كلَّ ما في الســماوات والأرض ملك لله عز وجل، والدليل قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 120]

فهي إذن منحة ربانية للإنسان، أُمِر بالمحافظة عليها وصونها ما دام على قيد الحياة، ويعمل من الصالحات ما يجعلها طيبة كريمة، بل هي فوق ذلك نفخ من روح الله في هذه الأجسام النخِرة التي خلقت من طين من حمإٍ مسنون، ثم إنها البرهان الأكبر على وجود الله والظاهرة العظيمة عل قدرته، يقول تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَــنْ لَــا يَخْلُــقُ أَفَلَــا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 17][1] .

وملكية الله سبحانه لحياة الإنسان تستدعي جملة من الأمور تتجلــى في النقــاط التالية:

1/ خلق الإنسان لم يكن عبثا؛ بل الله سبحانه خلق جميــع البشــر لتحقيق مقصد الخلافة في الأرض وليبلوهم أيهم أحسن عملا، يقــول تعــالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: 2] .

2/ مادام أن الحياة هبة ربانية فإنه ليس للإنسان أن يتصرف في حياتــه كما يشاء، بل إن المالك لحق التصرف فيها هو الله سبحانه وتعالى، وذلك باتباع

[1] ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.5، 1993م، ص 225.

أوامره ونواهيه تلبية لمقام السمع والطاعة، والدليل أن الله سبحانه نسب الإحياء والإماتة إليه فقال: ﴿هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[يونس: 56].

3/ الحياة التي يتمتع بها جميع البشر حياة واحدة؛ لأن مردَّها واحد وهو الروح التي نفخت في أبي البشرية آدم عليه السلام، ثم سرت في نسله جيلا بعد جيل، فيكون بذلك جميع الناس متساوين في حقهم في العيش على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: 28].

4/ جميع الناس ملزمون بالاجتماع على من بغى واعتدى على الحياة الإنسانية لدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليها حفاظا على الكيان الإنساني؛ لأن أي اعتداء على النفس يعد في فلسفة التشريع الإسلامي اعتداء على البشرية جمعاء، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: 32].

ويترتب على النقاط الآنفة الذكر النتائج التالية:

1) حق الحياة في نظر الشريعة الإسلامية هو حق مقدس ومحترم، يجب الحفاظ عليه بتجنيد كافة الوسائل اللازمة للحيلولة دون إهداره وانتهاكه، ويكون التجنيد من قبل الحكومات بسن قوانين تضرب على الحق بحصن من الرعاية، أو من قبل الأفراد بامتثالهم لأوامر ربهم وإحياء الوازع الديني فيهم.

2) معلوم أن كل حق يقابله واجب؛ وعليه فثبوت حق الحياة لكل فرد يرتب على الآخرين في الوقت نفسه واجب احترام حقه وعدم المساس به[1].

3) نسبة الحياة إلى الإنسان لا تعني ملكيته لها بل ذلك تفضل من الله عز وجل، "فمن تمام فضله عليه أن خلق ونسب إليه"[1].

---

[1] يُنظر: علال الفاسي، المرجع نفسه، ص225.

ثانيا: "حق الحياة" من حقوق الله تعالى:

قرر الفقهاء أن الفيصل بين حقوق الله وحقوق العباد هو إمكانية إسقاط الحق من عدمه؛ تفصيل ذلك أن كل ما للعبد إسقاطه هو الذي يعني به الفقهاء حقَّ العبد، وكل ما ليس له إسقاطه فهو الذي يعنون به حق الله تعالى، وإنما نسب لله تعالى لخطره وعظم شأنه، أو بعبارة أخرى كما قال الشاطبي: "كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال، وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة"[2].

بهذا الاعتبار يدرج "حق الحياة" في جملة حقوق الله تعالى، لأن الأدلة اجتمعت على عدم جواز إسقاط الإنسان حقَّه في الحياة أو التنازل عنه.

ثالثا: دليل عدم سقوط حقوق الله تعالى:

والأدلة الدالة على أن حقوقَ الله تعالى غيرُ ساقطة، كثيرة -كما يقول الشاطبي- وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها، فلو أراد أحدٌ إحلال ما حرم الله أو تحريم ما أحل أو إسقاط عبادة من العبادات، لم يصح شيء منه[3].

يجدر البيان إلى أن هذا الإطلاق الذي يجعل – بظاهره- حق الحياة منسوبا للإنسان، قد يوهم أن للإنسان حريةَ التصرف فيما يملك ومن جملة ما يملك: حياته، وبالتالي يجوز له إسقاطُ حقه في الحياة، فيبطل بذلك إدراج حق الحياة في جملة حقوق الله تعالى، لكنَّ هذا الوهم يدفع بالدليل التالي:

إن اللهَ عز وجل نهى عن أن يقتل المرء نفسه، يقول سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ [النساء29]، بل حرم على الإنسان كلَّ ما من شأنه أن يضر بالنفس

---

[2] أصلها حكمة من الحكم العطائية، وردت برقم (123) ونصها هو: (إذا أراد أن يظهر فضله عليك، خلق ونسب إليك). ينظر: عبد المجيد الشرنوبي، شرح الحكم العطائية، تعليق: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، ط.4(1415هـ/1994م)، ص98.

[1] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2/ 284.

[2] يُنظر في ذلك: المرجع نفسه، 2/ 285.

كشرب المسكرات مثلا، فكان ذلك تقييد لتصرف الإنسان في حياته، وهي أدلة تقطع بأن "حق الحياة" وإن كان منسوبا إلى الإنسان إلا أنه لا يجوز التصرف فيـــه، وتبقـــى إضافته إلى الله عز وجل لبيان خطره وعظم المسؤولية التي تترتب على منتهكه[1].

يقول الإمام الشاطبي:"إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد لا من حقوق العباد وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلـــك؛ فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به، فلا يصح للعبد إسقاطه"[2].

خلاصة:

إن حق الحياة وإن كان منسوبا إلى الإنسان، إلا أنه لا يجوز التصرف فيه بحـــال من الأحوال، لأنه ثبت باستقراء أحكام الشريعة أن ليس له الخيرة فيه، فيثبت أنه مـــن حقوق الله تعالى في عباده وليس حقا خالصا للعبد، "اللهم إلا أن يُبْتلَى المكلفُ بشـــيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضـــو مـــن أعضائه فهنالك يتمخض حق العبد؛ إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه فله الخَيَرة فيمن تعـــدَّى عليه؛ لأنه قد صار حقا مستوفى في الغير كدين من الديون، فإن شاء استوفاه وإن شـــاء تركه، وتَرْكُهُ هو الأولى..، قال الله تعالى: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُور﴾ [الشورى:43]، وقال ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى:40]، وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه أو جسده فإن حق الله قد فات ولا جبر له"[3].

---

[1] ينظر : أبو إسحاق الشاطبي، المرجع نفسه، 2/ 285.

[2] المرجع نفسه، 2/ 286.

[1] أبو إسحاق الشاطبي، المرجع نفسه، 2/ 286.

المطلب الثاني:

مكانة حفظ النفس في منظومة الكليات الخمس

تجدر الإشارة إلى أن "حق الحياة" مصطلح قانوني حديث، وهو يقابل في الشريعة الإسلامية مصطلح "حفظ النفس"، ولا يظهر الاختلاف في مضمون المصطلحين؛ إذ المعنى الذي يؤول إليه المضمون ويبتغيه واحد وهو الحفاظ على كيان الإنسان والارتقاء به إلى مدارج الكمال والكرامة، لكن لا بد من التنبيه إلى أن "حق الحياة" تمخَّض عن عدة ثورات ومعارك قادها كبار المفكرين والفلاسفة الغربيين أمثال: روسو وهوبز ولوك بعدما سئموا من تعسف السلطة ونقموا على الحضارة الأوربية التي وصلت إلى سلب الحقوق الطبيعية – على حد تعبيرهم- التي يجب أن يتمتع بها كل إنسان على وجه الأرض، وهي حقوق مشتركة تثبت للإنسان لمجرد أنه إنسان، وهي ليست منحة من الدولة أو من أي أحد، بل إن مهمة الدولة هي المحافظة على هذه الحقوق من الاعتداء والتعسف.

أما عناية الشريعة الإسلامية "بحق الحياة" وجميع الحقوق اللصيقة بالإنسان، فقد جاءت تحت حرص الشريعة على تحقيق مقاصدها الكلية والمتمثلة في **حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال**، وهي كليات صُنفت في مرتبة الضروريات بالنظر إلى ما يؤدي إليه الإخلال بها، على معنى أنه إذا اختلَّت يختل نظام الحياة ويفسد العالم.

وهذه الضروريات قليل التعرض إليها في الشريعة –كما قال ابن عاشور- لأن البشر قد أخذوا حيطتها لأنفسهم منذ القدم، فأصبح مركوزا في الطبائع، ولم تخلُ جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة لها، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله[1].

---

[1] يُنظر: الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ص 306.

أولا: مفهوم حفظ النفس في الشريعة الإسلامية

لم يعط الفقهاء عندما أطلقوا مصطلح "حفظ النفس" مفهوما شافيا كافيا له، إلا ما مثلوا له من وسائل حفظه كمشروعية القصاص وتحريم القتل بغير حق.

لكن بالتعمق في آراء كبار رجال الفقه الإسلامي والمقاصد نصل إلى قول للإمام الطاهر بن عاشور حاول من خلاله التوسع في ذكر ما يتم به الحفظ، حيث لم يقتصر على ما ذكره الفقهاء القدامى من التمثيل له بالقصاص فقال: (ومعنى حفظ النفوس: حفظ الأرواح من التلف أفرادا وعمومات؛ لأن العالم مركَّب من أفراد الإنسان، وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم، وليس المراد حفظها بالقصاص كما مثل لها الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس، لأنه تداركٌ بعض الفوات، بل الحفظ أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية، وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس[1]، والمراد: النفوس المحترمة في نظر الشريعة وهي المعبَّر عنها بالمعصومة الدم، ألا ترى أنه يعاقب الزاني المحصن بالرجم، مع أن حفظ النسب دون مرتبة حفظ النفس.

ويلحق بحفظ النفوس حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي يتزّل إتلافها مترلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس، مثل الأطراف التي جعلت في إتلافها خطأ الدية كاملة[2].

وبتحقيق النظر في قول بن عاشور نرى أنه يلفت أذهاننا إلى قضية مهمة تتعلق بمفهوم حفظ النفس تختلف عما درج عليه الفقهاء القدامى؛ حيث يوضح أن الحفظ لا

---

(2) يُنظر خبر ذلك في الموطأ، كتاب الجامع، باب ماجاء في الطاعون، الأحاديث رقم (22)، (23)، (24). وقد ورد أن عمر لما بلغ سرغ – وهي قرية بطرف الشام من جهة الحجاز بوادي تبوك- لقي من أخبره بطاعون عمواس – وهي قرية على ستة أميال من الرملة على طريق بيت المقدس- وفيها كان ابتداء الطاعون سنة 18هـ، وينظر: البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ومسلم، كتاب: السلام، باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها.

(1) ينظر: الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ص303.

يكون بالقصاص فقط كما يمثل له الفقهاء دائما، بل يكون قبل فوات النفس، وذلـــك بالابتعاد عن كل ما يسبب هلاكا أو عاهة للإنسان، والابتعاد عن كل ما ينقص الكرامة الإنسانية.

كما يشير إلى أن النفس الواجبة الحماية، هي النفس المعصومة الدم، أما الـــنفس المهدرة الدم؛ وهي التي اعتدت على حق من الحقوق يستوجب استباحتَها والتي عبر عنها القرآن في قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعـــام: 151]، فـــلا تُحفظ، بل في إتلافها حماية لحقوق الآخرين.

ثانيا: حصر الكليات الخمس:

قرر فقهاء الشريعة الإسلامية أن مقاصد الشارع في تشريع الأحكام لا تخرج عن خمس كليات هي: **حفظ الدين و حفظ النفس و حفظ العقل و حفظ النسل و حفظ المال**، إلا أن كتب بعض الأصوليين أدرجت مقصدا آخر وهو "حفظ العرض" وينسب في كتب الشافعية إلى تاج الدين السبكي والطوفي، قال جلال الدين المحلي شارح جمـــع الجوامع، عند ذكره لحفظ العرض : "هذا زاده المصنف[1] كالطوفي، وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال، وعطف كلًّا من الأربعة قبله بالفاء لإفادة أنـــه دون مـــا قبلـــه في الرتبة"[2].

وبالرجوع إلى شيخ المتأخرين في المقاصد وهو **الطاهر بن عاشور** عند تحقيقه لمسألة "حفظ العرض" نجد أنه يرجح عد هذا المقصد في الحاجيات لا في الضروريات، ويعلل ذلك بعدم الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد، فقال بعد ذكره للكليات الخمس: "وأما عدُّ حفظ العرض من الضروري فليس بصحيح، والصحيح أنه من قبيل الحاجي، والذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع على عده في

---

[1] يقصد: تاج الدين السبكي.

[2] جلال الدين المحلي، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، ط1، 2005م، 240/2.

الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد، ولذلك لم يعده الغزالي وابن الحاجب ضروريا"[1].

أما الإمام **القرافي** فقال عند ذكره لمقاصد الشريعة الإسلامية وتحقيقه في مسألة عددها: "واختلف العلماء في عددها فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان، وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه، فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط، وكذلك لم يبح الأموال بالسرقة والغصب، ولا الأنساب بإباحة الزنا قط ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القتل والقطع، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات"[2].

ويأتي الإمام **الآمدي** ليؤكد حصر الضروريات في خمسة ودليله في ذلك أن الواقع ينفي مقصدا آخر خارج عن هذه الضروريات، قال رحمه الله تعالى: " المقاصد الخمسة التي لم تخلُ من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع؛ وهي **حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال**، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع، والعلمِ بانتفاء مقصد ضروري خارجٍ عنها في العادة"[3].

خلاصة :

إن سبب اختلاف الفقهاء والأصوليين في حصر الكليات الخمس إنما هو نابع من كونها مسألة اجتهادية ترجع إلى استقراء أوامر ونواهي الشريعة الإسلامية، حتى أننا نجد

---

[3] الطاهر بن عاشور- مقاصد الشريعة الإسلامية- ص306.

[1] شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، ط.1 [1418هـ / 1997م]، ص 304.

[2] الآمدي- الإحكام في أصول الأحكام- تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، دار ابن حزم، بيروت، ط1[1424هـ/ 2003م]، 3/ 343.

في العصر الحديث من لا يمنع زيادة مقاصد أخرى[1]؛ كالعدل والمساواة والحرية، نظرا لتغير الأحوال والأزمان والموازين الدولية والسياسية.

والظاهر أن الضروريات في الجملة تكمن في الخمس التي حصرها الفقهاء، وأكد عليها الآمدي، بدليل انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة، وبالتالي يمكن إدراج "حفظ العرض" ضمن "حفظ النسل"، فيكون كالمُكَمِّل له.

أما المقاصد التي زادها بعض العلماء المعاصرين، فلا تخلو إما أن تكــون مكملــة لمقصد ضروري كحق الحرية مثلا فهو مُكَمِّل لحفظ النفس، أو أن تكون عامة تتعلــق بمجموع الأمة لا بآحادها كالعدل والمساواة.

ثالثا: حفظ النفس أساس الكليات الخمس:

الحياة كلها مبنية على حفظ الضروريات الخمس، ولا يعني حفظها حفظ بعضها بل لابد من حفظها جملة؛ فلو ترك الدين لعاش الناس في فوضى الجاهلية، ولو هلكــت الأنفس لانقطعت الحياة، ولو خرب العقل لعاش الناس عيشة البهائم، ولو اختل النســل لانقطعت سلالة الإنسان ولاختلطت الأنساب، ولو هلك المال لمــات النـــاس جوعــا وفقرا[2]، فكلها إذن ضروريات ترجع إلى المحافظة على الكيان البشري من التلف، وهي بالتالي دائرة حول حفظ النفس، إذ جميعها تسعى إلى الحفاظ على الأبـــدان، وصــحة الأبدان بدورها شرط لبقاء الدين الذي هو شرط لنيل سعادة الآخرة.

---

[3] أمثال: محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وأحمد الريسوني، وإسماعيل الحسني. (ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، 2001- ص98).

[1] ينظر: الشاطبي، المرجع السابق، 2/ 14.

يقول الغزالي: " نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ..؛ [إذ] نظام الدين بالمعرفة والعبادة، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن"[1].

ومما يدل أيضا على ترابط المصالح الضرورية وعدم إمكانية تجزئتها، أو اعتبارها آحادا، وأن الأساس في اعتبارها هو حفظ النفوس ما يلاحظ من تعادل بين حفظ النسل وحفظ النفس، يقول الطاهر بن عاشور: "لأن النسل هو خلفة أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، كما قال لوط لقومه: ﴿وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾[العنكبوت 29]...، فبهذا المعنى لا شبهة في عده من الكليات لأنه يعادل حفظ النفوس"[2].

وكذلك حفظ العقل وحفظ النفس يقول الشاطبي: "وأما العقل فهو وإن لم يَرِد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة فقد ورد في المكيات مجملا **إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس** كسائر الأعضاء ومنافعها والبصر وغيرهما"[3].

---

(1) أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، مصطفى شيخ مصطفى، دار غار حراء، دمشق، ط.1(1421هـ- 2001م)، ص202.

(2) الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ص 304.

(3) الشاطبي، المرجع السابق، 3/ 34.

المطلب الثالث:

الكرامة الإنسانية

إن المقصود العام من الشريعة هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحها بالمحافظة على حياة الإنسان، لكنَّ المحافظةَ على الحياة لا تعني استبقاء الإنسان حيا؛ يحيى أي حياة – حتى ولو كانت شبيهة بحياة البهائم–، بل لا بد من أن يحيى الحياة الكريمة التي أرادها الله له حين قال:﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: 70].

فالكرامة إذن حق مقرر للإنسان منذ أن خلقه الله سبحانه، وهي تتمثل في منحه شرفا وفضلا، إذ خُلِق في أحسن صورة وهيئة، ومُنِح السمع والبصر والفؤاد للفقه والتفهم، وميَّزه الله بالعقل من بين سائر الحيوانات كي يدرك حقائق الأشياء، ويهتدي به إلى الصناعات والزراعات والتجارات ومعرفة اللغات، ويفكر في اكتشاف خيرات الأرض، والإفادة من الطاقات[1].

فلا بد للإنسان أن يستغلَّ ما متعه الله به من قوى ومهارات، حتى يوفر لنفسه المناخ الذي تحيى به نفسه الحياة الكريمة، وأول ما يجعل الإنسان يحيى حياة كريمة هو الإيمان بالله تعالى وبرسوله واتِّباع شرع الله سبحانه؛ فقد وصف الله عز وجل اتباع هديه بالحياة؛ وكأن الإنسان لا يحيى إلا بشرع الله، أما بدونه فحكمه حكم الأموات، قال تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: 123] قال ابن عباس في تفسير هذه الآية: (أومن كان كافرا فهديناه)، وقيل كان ميتا بالجهل، فأحييناه بالعلم[2].

---

[1] يُنظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر ، سورية، ط.1(1991/1411)، 124/15.

[1] ينظر: القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.5(1417هـ/ 1996م)، 7/ 52.

إن كل ما يخدش كرامة الإنسان منهي عنه في الشريعة الإسلامية، ابتـــداء مـــن تسمية الإنسان بما يكره، إلى مس عضو من أعضائه بأذى، مرورا بسببه وانتقاص عرضه وشرفه، والسخرية منه.

يقول عز وجل ناهيا عن جملة أمور تمس كرامة الإنسان وتنتقص من قيمته : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَــاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُــوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: 11]

فبدأ عز وجل في هذه الآية بالنهي عن السُّخرية؛ فالكل متساوون في الكرامة، ولا فرق بينهم إلا بتقوى الله عز وجل، وعليه "ينبغي ألا يجترئ أحد على الاســتهزاء بمــن يقتحمه بعينه، إذا رآه رث الحال، أو ذا عاهة في بدنه، أو غير لبق في محادثة فلعله أخلصُ ضميراً وأنقى قلبا، ممن هو على ضد صفته، فيظلم نفسه بتحقير من وقَّره الله، والاستهزاء بمن عظمه الله"[1].

ثم نهى الله سبحانه وتعالى عن اللَّمز[2]؛ قال: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، ومعناها لا يعب بعضكم بعضا[3]، لأن جميع المؤمنين سواء في تمتعهم بالكرامة والشرف.

وفي قوله تعالى: (أَنْفُسَكُم) تنبيه على أن العاقل لا يعيب نفسه، فـــلا ينبغـــي أن يعيب غيره لأنه كنفسه[4].

---

[2] القرطبي، المرجع نفسه، 213/16.

[1] واللمز هو العيب وأصله الإشارة بالعين ونحوها، ورجل لُمزة: عيَّاب. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، [مادة: لمز].

[2] ينظر: القرطبي، المرجع السابق، 16/ 214.

[3] قال بكر بن عبد الله المُزَني: [إذا أردت أن ترى العيوب جمَّة فتأمل عيَّاباً، فإنه إنما يعيب الناس بفضل ما فيه من العيب]. ينظر: القرطبي، المرجع نفسه، 214/16.

ثم نهى عن التنابز بالألقاب، والنَّبَزُ: هو لقب السوء، فقد نهى عز وجل عن أن يلقب المؤمنون بعضهم بعضا ألقابا يكرهونها[1]، لأن ذلك يغضب المؤمن ويحط من كرامته وقدره وشرفه.

وكذلك كان شأن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان لا يرضى بما يمس كرامة الإنسان وشرفه؛ فقد كان يغير الاسم القبيح، حتى لا يُحِسَّ المسمَّى به بانتقاص أو يُعَيَّرَ به، فعن عائشةَ رضي الله عنها: (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغيِّر الاسم القبيح)[2].

وقد رُوِي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه غيَّر الكثير من الأسماء التي كان يراها قبيحة، ولا تليق بأن تكون لقبا لمؤمن.

فعن أبي هريرة–رضي الله عنه– [أن زينب كان اسمها برَّة، فسماها رسول الله صلى الله عليه وسلم: زينب][3].

وعن ابن عمر –رضي الله عنهما– [أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غَيَّر اسمَ عاصية وقال: أنت جميلة][4].

فالكرامة حق مقرر للإنسان ولباسٌ ألبسَهُ الله إياه، وهو ملازم للحياة، لا يمكن أن ينفكَّ عنه، كما لا يمكن لأحد أن ينتزعه من الإنسان، فلا بد من توفير المناخ الملائم ليحيى الإنسان الحياة التي تليق به.

فالإسلام في سبيل محافظته على الحياة البشرية، والسعي بها إلى العيش في عزة وكرامة، ينهى عن الاقتراب منها بأي نوع من أنواع الإهانة؛ فمن ذلك نهيه عن مجرد

---

[4] ينظر: القرطبي، المرجع نفسه، 16/ 215.

[5] رواه الترمذي، كتاب الأدب عن رسول الله، باب ما جاء في تغيير الأسماء

[1] رواه البخاري، كتاب: الأدب، باب: تحويل الاسم إلى اسم أحسن منه. ورواه مسلم، كتاب الآداب، باب:استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن.

[2] رواه مسلم، كتاب الآداب، باب: استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن.

الإشارة بحديدة أو سلاح، أو مجرد الترويع، وهي درجة رفيعة في الصيانة والتكريم للحياة البشرية.

وكما على المسلمين أن يحفظوا كرامة بعضهم البعض، على الدولة أيضا أن توفر لمواطنيها سبل العيش الكريم، وذلك بتوفير المأكل والمشرب والمأوى والملبس والتعليم والعلاج، لكل المواطنين على سبيل التساوي دون تفريق بين أحد وآخر.

وهذا ما تسعى جاهدة إلى تحقيقه المواثيق الدولية والمعاهدات، فقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الكرامة في الديباجة بقوله (لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من **كرامة أصيلة فيهم**، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم...)

وكذلك نص في المادة الأولى منه على أنه: (يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في **الكرامة والحقوق**، وهم قد وُهِبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء).

وكذلك أكدت وثيقة ميثاق الأمم المتحدة في ديباجتها على الكرامة الإنسانية قائلة: (وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان **وبكرامة الفرد** وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية).

كما جاء في ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: (إن الدول الأطراف في هذا العهد, إذ ترى أن الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من **كرامة أصيلة فيهم**، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل، وفقا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، وإذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه).

وهذا نفسه ما أقره كذلك العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في ديباجته.

فالمواثيق الدولية، وإن كان أطرافها دول إلا أن هدفها هو الفرد الذي يعيش تحت سلطانها وهي بهذه المواثيق تسعى إلى الحفاظ على حياة الإنسان، وتوفير الجو المناسب له كي يحيى حياة كريمة تليق به كإنسان.

ووسائل حفظ النفس البشرية متعددة ولا يمكن تفعيلها إلا بالتشريع لتنظيمها والقضاء لرد الحقوق إلى نصابها.

المبحث الثاني:

القضاء وسيلة لحفظ الأنفس

اشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم القضاء

المطلب الثاني: شروط تولي القضاء

المطلب الثالث: أنواع القضاء في الفقه الإسلامي

المطلب الرابع: دور القضاء في حفظ حياة الإنسان

أخبر النبي الكريم صلى الله عليه وسلم أن دعائم السعادة لدى الإنسان في الدنيا تتمثل أساسا فيما يتعلق بصون حياته؛ بإقامة ما يحفظها ودرء عنها ما يتلفها فقال في حديث جامع "مَنْ أصبَحَ منكم آمِنا في سِرْبه، مُعافى في جَسَدِهِ، عندهُ قوتُ يومِه، فكأنَّما حِيزَتْ له الدنيا بحذافيرها"[1].

هي إذن ثلاثة أسس تواطأت الأمم على إقامتها وأتت الشريعة الإسلامية لتكلل اعتبارها بتشريع ما يحفظها ويديم بقاءها، والناظر إليها يجدها كلها تتعلق بحياة الإنسان التي هي حق أساسي وهبه الله إياه؛ فالأمن يكون بدفع الضرر الواقع أو المتوقع عن الحياة الإنسانية، وحفظ الصحة يتم بجلب كل نافع للحياة، ويكفي لحفظ الحد الأدنى لحق الإنسان في الحياة توفير المطعم والمشرب.

وبالمقابل نجد أن الباعث على شقاء الإنسان وتعاسته وعدم استقراره هو تهديد حياته بتسلّط الجبارين على الآمنين وظلم المتعسفين بسلب الحقوق والحريات، وهو لا شك انحراف عن فطرة الله التي فطر الناس عليها وعن سنة الله ونظامه في كونه مما يجعل الناس يعيشون في فوضى تهدد أمن المجتمع وتماسكه، من هذا الاعتبار كانت الحاجة ملحة إلى جهاز قضائي يقطع دابر من يرفع عن المجتمعات أمنها واستقرارها بنصر المظلوم وردع الظالم، وإيصال الحقوق إلى أهلها وبدفع الشرور والإصلاح بين الناس، لإقامة نظام العالم وبث العدل في الخلائق[2].

---

[1] أخرجه الترمذي، كتاب الزهد عن رسول الله، باب ما جاء في التوكل على الله.

[2] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مزيل الملام عن حكام الأنام، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ط.1، 1417هـ، ص 104

المطلب الأول:

مفهوم القضاء

إن تحديد مفهوم القضاء في الاصطلاح الشرعي يسبقه المعنى اللغوي الذي وضع له مصطلح القضاء أصالة.

أولا: التعريف اللغوي للقضاء:

جاء لفظ القضاء في كتب فقه اللسان العربي بمعان عديدة منها: الحكم، وقَضاءُ الشيءِ إِحْكامُه وإِمْضاؤُه والفراغ منه، قال الزهري: "القضاء في اللغة على وجوه، مرجعها إِلى انقطاع الشيء وتمامه وكلُّ ما أُحْكِم عمله أَو أُتِمَّ أَو خُتِمَ أَو أُدِّيَ أداء أو أُوجِبَ أو أُعْلِمَ أَو أُنْفِذَ أَو أُمْضِيَ فقد قُضِيَ"، ويأتي كذلك لفظ القضاء بمعنى الصنع والتقدير والعمل ومنه قوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾، ويأتي كذلك بمعنى الحتم والأمر ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ...﴾، وقد يكون بمعنى الفراغ[1].

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للقضاء:

يظهر أن ما يوافق مقصود البحث من تلك الإطلاقات اللغوية المذكورة هو معنى الحكم.

لذا جاءت تعريفات القضاء في كتب الفقه تدور حول معنى الحكم، وفيما يلي بعض هذه التعريفات:

- "القضاء هو الحكم بين الناس بالحقِّ والحكم بما أنزل اللَّه عز وجل"[2].
- "الإخبار عن حكم شرعيٍّ على سبيل الإلزامِ"

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [قضى].

[2] علاء الدين الكاساني، المرجع السابق، 2/7.

- "الدُّخول بين الخالق والخلق ليؤدِّي فيهم أوامره وأحكامه بواسطة الكتاب والسُّنَّة"[1].

- "إظهار حكم الشرع في الواقعة فيمن يجب عليه إمضاؤه فيه"[2]

بالنظر إلى هذه التعريفات يتضح أن القضاء يكون بإصدار الأحكام بين الناس في حال وجود خصومات لإرجاع الأمور إلى نصابها وإعطاء ذوي الحقوق حقوقهم شريطة أن يكون الحكم مستندا إلى الأصول العامة للشريعة الإسلامية.

وأساس القضاء هو إقامة العدل بين الناس لذا فالواجب تعظيم هذا المنصب الشَّريف ومعرفةُ مكانته من الدِّين، فبه بعثت الرُّسل وبالقيام به قامت السَّموات والأرض، وجعله النَّبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيه وَسَلَّم من النِّعم الَّتي يباح الحسد عليها، فقد جاء من حديث ابْن مسعودٍ عن النَّبيِّ صلَّى اللَّه عليه وسلَّم أنَّه قال: (لَا حَسَدَ إلَّا فِي اثْنَيْنِ رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلَّطَهُ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيَعْمَلُ بِهَا)[3].

وجاء في حديث عائشة رضي اللَّه تعالى عنها أَنَّه صلَّى اللَّه عليه وسلَّم قال: (أَتَدْرُونَ مَنْ السَّابِقُونَ إِلَى ظِلِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قالوا: اللَّه ورسوله أعلم قال: "الَّذينَ إِذَا أُعْطُوا الْحَقَّ قَبِلُوهُ وَإِذَا سُئِلُوهُ بَذَلُوهُ وَحَكَمُوا لِلنَّاسِ كَحُكْمِهِمْ لِأَنْفُسِهِم)[4].

---

[1] ابن فرحون، المرجع السابق، 1/ 9.

[2] محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، 372/4.

[3] رواه البخاري، كتاب: العلم، باب الاغتباط في العلم والحكمة. وكتاب الزكاة، باب إنفاق المال في حقه. وكتاب: فضائل القرآن، باب إغتباط صاحب القرآن، وكتاب الأحكام، باب أجر من قضى =بالحكمة. وكتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما جاء في اجتهاد القضاة بما أنزل الله تعالى. ورواه مسلم، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: من يقوم بالقرآن ويعلمه.

[4] رواه أحمد، باقي مسند الأنصار، حديث عائشة رضي الله عنها.

وفي الحديثِ الصَّحيح: (سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِهِ...)[1] الحديث، فبدأ بالإمام العادل.

وقال صلَّى اللَّه عليه وسلم: (إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا)[2].

وقال عبد اللَّه بن مسعودٍ رضي اللَّه تعالى عنه: " لأن أقضي يوما وأوافق فيه الحق والعدل أحب إلي من غزو سنة، أو قال مائة يوم"[3]، ومراده أنَّه إذا قضى يومًا بالحقِّ كان أفضل من عبادة سبعينَ سنةً فلذلك كان العدل بين النَّاس من أفضل أعمال البرِّ وأعلى درجات الأجرِ[4].

أما ما جاء من الأحاديث التي فيها تخويفٌ ووعيدٌ فإنّما هي في قضاء الجَوْر للعلماء أو الجهَّال الَّذين يدخلون أنفسهم في هذا المنصب بغير علمٍ[5].

ثالثا: حكم تولي القضاء

أجمع الفقهاء على أن تولي القضاء من فروض الكفايات، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾[النساء: 135]، ولأن أمر الناس لا يستقيم بدونه فكان واجبا عليهم كالجهاد والإمامة قال الإمام أحمد: "لا بد للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس؟"[6].

---

[1] رواه البخاري، كتاب الحدود، باب: فضل من ترك الفواحش. ورواه مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة.

[2] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق.

[3] رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: فضل من ابتلي بشيء من الأعمال فقام فيه بالقسط وقضى بالحق. ورواه الدارقطني وابن أبي شيبة عن مسروق رضي الله عنه.

[4] ابن فرحون، المرجع السابق، 1/ (10-11).

[5] ابن فرحون، المرجع السابق، 11/1.

[6] ابن قدامة المقدسي، المرجع السابق ، 374/11.

وهو من فروض الكفايات لأن فيه أمراً بالمعروف ونصرة المظلوم وأداء الحق إلي مستحقه وردعاً للظالم عن ظلمه وهذه كلها واجبات لا تتم إلا بتولي القضاء[1]، ويكفي قيام جماعة من المسلمين بها، من هذا الوجه كان تولي القضاء واجباً والقاعدة الفقهية تقول: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

جاء في بدائع الصنائع: "فنصب القاضي فرض لأنه ينصب لإقامة أمر مفروض وهو القضاء"[2].

قال الله سبحانه وتعالي: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾[ص: 26]

وقال تبارك وتعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴾[المائدة: 48].

وقال أبو حامد الغزالي: "أنه أفضل من الجهاد، وذلك للإجماع مع الاضطرار إليه، لأن طباع البشر مجبولة على التظالم، وقلّ من ينصف من نفسه، والإمام مشغول بما هو أهم منه، فوجب من يقوم به، فإن امتنع الصالحون له منه أثموا، وأَجبر الأمامُ أحدَهم[3].

فلا يمكن يتصور خلو المجتمع الإسلامي من هيئة قضائية تفصل بين الناس، وإلا أثم المسلمون جميعا بتركهم فرضا كفائيا.

---

[1] ينظر: ابن قدامة المقدسي، المرجع السابق ، 374/11.

[2] الكاساني، المرجع السابق، 2/7.

[3] شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط.1 [1404هــ / 1984م]، 236/8.

المطلب الثاني:
شروط تولي القضاء

ذكر الفقهاء طائفة من الشروط لا تصح ولاية القاضي إلا باجتماعها، منها ما هو متفق عليها ومنها ما هو مختلف فيها؛ أما المتفق عليها فهي: الحرية، البلوغ، الإسلام، العقل، وأن يكون متكلماً سميعاً بصيراً عالماً مجتهداً، فلا يصح تعيين الصبي قاضياً ولا العبد ولا فاقد العقل، أما المختلف فيها فبيان تفصيلها فيما يلي:

أولا: شرط العدالة:

العدالة شرط عند المالكية والشافعية والحنابلة[1]، فلا يجوز تولية فاسق ولا من كان مرفوض الشهادة لعدم الوثوق بقولهما، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[الحجرات: 6]، فإذا لم تقبل الشهادة من امرئ، فلأن لا يكون قاضياً أولى، والعدالة تتطلب اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، وسلامة العقيدة، والمحافظة على المروءة، والأمانة التي لا اتهام فيها بجلب منفعة لنفسه أو دفع مضرة عنها من غير وجه شرعي.

---

[1] ينظر: محمد عليش، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت، ط.1 (1409هـ/1989م)، 258/8.

وقال الحنفية: الفاسق أهل للقضاء، حتى لو عين الإمام قاضياً صح قضاؤه للحاجة، لكن ينبغي ألا يعين، كما في الشهادة، فإنه لا ينبغي أن يقبل القاضي شهادة الفاسق، لكن لو قبلها منه جاز[1]

ثانيا: شرط الذكورة:

هي شرط أيضاً عند غير الحنفية، فلا تولى المرأة القضاء[2]؛ لقوله صلّى الله عليه وسلم : (لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً)[3]

ولأن القضاء فرع عن الإمامة العظمى وولاية المرأة الإمامة ممتنع[4]، ولأنه لا بد للقاضى من مجالسة الرجل من الفقهاء والشهود والخصوم والمرأة ممنوعة من مجالسة الرجل لما يخاف عليهم من الافتتان بها[5]، ولأن القاضي يحضر محافل الخصوم والرجال ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلا للحضور في محافل الرجال ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها ما لم يكن معهن رجل وقد نبه الله تعالى على صلالهن ونسيانهن بقوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ [البقرة: 282]، ولا تصلح للإمامة العظمى ولا

---

[1] ينظر: حاشية ابن عابدين، المرجع السابق، 363/5. وشيخي زادة، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 (1419هــ - 1998م)، 263/3.

[2] ينظر: شهاب الدين القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ط.1، 1994م، 16/10.

[3] رواه البخاري، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر. وكتاب: الفتن، باب: الفتنة التي تموج كموج البحر.

[4] ينظر: أبو عبد الله المالكي، شرح ميارة الفاسي، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 (1420هــ - 2000م)، 20/1.

[5] ينظر: يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، 127/20.

لتولية البلدان ولهذا لم يول النبي صلى الله عليه و سلم ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالبا.[1]

وقال الحنفية: أمَّا الذُّكورة فليست من شرط جواز التَّقليد في الجملة؛ لأنَّ المرأة من أهل الشَّهادات في الجملة، إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص لأنها لا شهادة لها في ذلك، وأهليَّة القضاء تدور مع أهليَّة الشَّهادة[2] .

فيجوز على رأي الحنفية تولية المرأة منصب القاضي في القضاء المدني لا القضاء الجنائي؛ لأن شهادتها تجوز في المعاملات ولا تجوز في الحدود والقصاص، والعلة هي لزوم أهلية القضاء لأهلية الشهادة.

وهناك قول آخر لابن جرير الطبري يقضي بجواز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء، لأنه يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية[3].

ثالثا: شرط الاجتهاد:

فهو شرط عند المالكية[4] والشافعية[5] والحنابلة[6] وبعض الحنفية كالقدوري، فلا فلا يولى الجاهل بالأحكام الشرعية، ولا المقلّد: وهو من حفظ مذهب إمامه، لكنه غير عارف بغوامضه، وقاصر عن تقرير أدلته لأنه لا يصلح للفتوى، فلا يصلح للقضاء

---

[1] ينظر: ابن قدامى المقدسي، المرجع السابق، 381/11.

[2] ينظر: الكاساني، المرجع السابق، 3/7.

[3] ينظر: ابن قدامة، المرجع السابق، 381/11.

[4] ينظر: الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 67/8.

[5] ينظر: محمد الخطيب الشربيني، المرجع السابق، 376/4.

[6] ينظر: ابن قدامة، المرجع نفسه، 381/11،

بالأَوْلى[1]؛ لأنَّ الله تعالى يقول:﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ﴾[المائدة: 5] و لم يقل بالتقليد للآخرين، وقال سبحانه ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّه﴾[النساء: 105] وقال عز وجل: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُول﴾[النساء: 59]، وروى بريدة عن النبي صلّى الله عليه وسلم قال: (القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة، فرجل عرف الحق، فقضى به، ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار)[2]

والذي عليه عامة أهل مذهب الإمام مالك هو اشتراط وصف الاجتهاد، فلا تصح ولاية المقلّد مع وجود المجتهد المطلق، لكن المقلّد في هذا الباب هو الّذي له فقهٌ كاملٌ بضبط المسائل المنقولة واستخراج ما ليس فيه نصٌّ بقياس على المنقول في مذهب إمامه أو باعتبار أصل، والأصح في المذهب كما جاء في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير هو أنه يصح تولية المقلد مع وجود المجتهد[3].

أهلية الاجتهاد :

تتوافر بمعرفة ما يتعلق بالأحكام من القرآن والسنة، ومعرفة الإجماع والاختلاف والقياس ولسان العرب، ولا يشترط أن يكون الفقيه محيطاً بكل القرآن والسنة، ولا أن يحيط بجميع الأخبار الواردة، ولا أن يكون مجتهداً في كل المسائل، بل يكفي معرفة ما يتعلق بموضوع البحث.

---

(1) محمد بن الخطيب الشربيني، المرجع السابق، 4/ 503.

(2) رواه أبو داود، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، ورواه الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله في القاضي.

(3) شمس الدين الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 4 / 129.

وقال جمهور الحنفية: لا يشترط كون القاضي مجتهداً، والصحيح أن أهلية الاجتهاد شرط الأولوية والندب والاستحباب، فيجوز تقليد غير المجتهد للقضاء، ويحكم بفتوى غيره أي بتقليد مجتهد؛ لأن الغرض من القضاء هو فصل الخصائم وإيصال الحق إلى مستحقه، وهو يتحقق بالتقليد، لكن مع هذا قالوا: لا ينبغي أن يقلد الجاهل بالأحكام، أي الجاهل بأدلة الأحكام الشرعية تفصيلاً واستنباطاً؛ لأن الجاهل يفسد أكثر مما يصلح، بل يقضي بالباطل من حيث لا يشعر به.[1]

ونرى الإمام أبو حامد الغزالي يربط هذا الشرط بالواقع فيتوسل بالأخف ضررا حفاظا على حقوق الناس من الضياع، قال –رحمه الله-: "اجتماع هذه الشروط من العدالة والاجتهاد وغيرهما متعذر في عصرنا لخلو العصر من المجتهد والعدل، فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه سلطان ذو شوكة، وإن كان جاهلاً فاسقاً"[2].

وقال الشافعية: إذا تعذرت هذه الشروط، فولى سلطان له شوكة فاسقاً أو مقلداً نفذ قضاؤه للضرورة[3].

وزبدة القول: إذا وجد اثنان كل منهما تتوفر فيه أهلية القضاء يقدم الأفضل في العلم والدين والعدالة والورع وسلامة البدن؛ لقوله صلّى الله عليه وسلم : (وَمَنْ تَوَلَّى

---

(1) ينظر: الكاساني، المرجع السابق، 4/7.

(2) كمال الدين ابن الهمام، شرح فتح القدير، تعليق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 [1424هـ/ 2003م]، 235/7.

(3) محي الدين بن شرف النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، عني به: محمد محمد طاهر شعبان، دار المنهاج، بيروت، ط.1 [1426هـ/ 2005م]، ص 557.

مِنْ أُمَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ وَأَعْلَمُ مِنْهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ)[1]

---

[1] رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم (11053)، ورواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد وقال معلقا عليه: "وفيه أبو محمد الجزري حمزة ولم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح". ينظر: نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، [1412هـ/ 1992م]، 255/5.

المطلب الثالث:

أنواع القضاء في الفقه الإسلامي

لم تكن ولاية القضاء في الدولة الإسلامية تقتصر على نوع واحد، إنما تعددت الأنواع على حسب ما تقتضيه مصالح المسلمين ويفرضه واقع المجتمع الإسلامي الذي يبنى على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد الحقوق إلى أصحابها.

وقد تعارف الفقهاء على تقسيم القضاء في المجتمع الإسلامي إلى ثلاثة أنواع مما يدل على :

- قضاء عادي.
- قضاء الحسبة.
- قضاء المظالم.

وفيما يلي تفصيل هذه الأنواع:

النوع الأول: القضاء العادي.

القضاء العادي في الإسلام هو الذي ينظر في الخصومات العادية، ويطلق عليه أيضا القضاء العام؛ فلا تتحدد ولايته بزمان ومكان معين، ولا بأشخاص معينين، ويعتبر الأساس في التقاضي وفصل الخصومات وتعتبر أحكامه ملزمة واجبة التنفيذ لأنه جزء من الإمامة الكبرى[1].

اختصاصاته[2]

تتحدد اختصاصاته وأعماله فيما يلي:

---

[1] عبد الرحمن الحميضي، القضاء ونظامه في الكتاب والسنة، ط.1 [1409هـ / 1979م]، ص 53.

[2] ينظر: أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 94. وأبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 [1421هـ / 2000م]، ص 65.

1) الفصل في المنازعات وقطع التَّشاجر والخصومات، إمَّا صلحًا عن تراضٍ أو بحكم باتٍّ.

2) استيفاء الحقوق ممَّن مطل بها وإيصالها إلى مستحقِّيها.

3) ثبوت الولاية على من كان ممنوع التَّصرف بجنون أو صغر، والحجر على من يرى الحجر عليه لسفه أو فلس حفظا للأموال على مستحقِّيها وتصحيحا لأحكام العقود فيها.

4) النَّظر في الأوقاف بحفظ أصولها وتنمية فروعها والقبض عليها وصرفها في سبيلها.

5) تنفيذ الوصايا على شروط الموصي فيما أباحه الشَّرع ولم يحظرْه.

6) تزويج الأيامى بالأكفاء إذا عدمن الأولياء ودعين إلى النّكاح.

7) إقامة الحدود على مستحقِّيها، فإن كان من حقوق اللَّه تعالى تفرَّد باستيفائه من غير طالبٍ إذا ثبت بإقرارٍ أو بينة، وإن كان من حقوق الآدميِّين كان موقوفًا على طلب مستحقِّه.

8) النَّظر في مصالح عمله من الكفِّ عن التَّعدِّي في الطُّرقات والأفنِيَة وإخراج ما لا يستحقُّ من الأجنحة والأبنية، وله أن ينفرد بالنَّظر فيها وإن لم يحضره خصم.

9) تصفُّح شهوده وأمنائه واخْتيار النَّائبين عنه من خلفائه في إقرارهم والتَّعويل عليهم مع ظهور السَّلامة والاستقامة وصرفهم والاستبدال بهم مع ظهور الجرح والخيانة.

ولا بد على القاضي أن يسوّي في الحكم بين القويِّ والضَّعيف وأن يعدل في القضاء بين المشروف والشَّريف، ولا يتَّبع هواه، قال اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا دَاوُد إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[ص: 26].

النوع الثاني: قضاء الحسبة

أولا: مفهوم الحسبة

1/ تعريف الحسبة في اللغة:

الحِسْبَة تدل على العد والحساب، واحتسب على فلان كذا إذا أنكر عليه، وتأتي الحسبة بمعنى الأجر؛ تقول: احتسبت بكذا أجرا عند الله، ويقال: إنه لَحَسنُ الحِسبة في الأمر، إذا كان حَسَنَ التدبير له، وتحسّب الخبر استخبر عنه[1].

2/ تعريف الحسبة في الاصطلاح:

قال ابن خلدون: "هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها"[2].

أو هي: "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهيٌ عن المنكر إذا أُظهِر فعلُه"[3].

وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ﴾.

فالحسبة إذًا تقوم أساسا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان ذلك مطلوبا من كل مسلم على سبيل الفرض الكفائي فإن الحسبة كولاية دينية تختلف عما يقوم به المسلم المتطوع من الوجوه التالية:

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [حسب]، والجوهري، الصحاح في اللغة، مادة [حسب].

[2] ابن خلدون، المرجع السابق، ص 225.

[3] أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 315.

1. أنَّ فرضَه متعيَّنٌ على المحتسِب بحكم الولاية، وفرضه على غيره داخلٌ في فروض الكفاية.

2. أنَّ قيام المحتسب به من حقوق تصرُّفه الّذي لا يجوز أن يتشاغل عنه، وقيام المتطوِّع به من نوافل عمله الَّذي يجوز أن يتشاغل عنه بغيره.

3. أنّ المحتسب منصوبٌ للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره، وليس المتطوِّع منصوبًا للاستعداء.

4. أنَّ على المحتسب إجابة من استعداه وليس على المتطوِّع إجابته.

5. أن عليه أن يبحث عن المنكرات الظاهرة، ليصل إلى إنكارها ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص.

6. أن له أن يتخذ على الإنكار أعوانا، لأنه عمل هو له منصوب، وإليه مندوب، ليكون له أقهر، وعليه أقدر، وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعوانا.

7. له أن يعزّر على المنكرات الظاهرة، ولا يتجاوزها إلى الحدود، وليس للمتطوع أن يعزر على منكر.

8. أن له أن يرتزق من بيت المال على حسبه، ولا يجوز لمتطوع أن يرتزق على ذلك.

9. أن له اجتهاد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع؛ كالمقاعد في الأسواق، وإخراج الأجنحة فيه فيقر وينكر من ذلك ما أداه اجتهاده إليه، وليس هذا للمتطوع[1].

---

[1] أبو الحسن الماوردي، المرجع نفسه، ص 315.

فالحسبة إذن في النظام القضائي الإسلامي تعد وظيفة دينية تتطلب تنصيب من هو أهل لذلك وتستدعي حفظ الآداب العامة للمجتمع بطريقة منظمة تتخذ من القضاء الاستعجالي وسيلة للنهي عن المنكر والأمر بالمعروف.

وارتبط نظام الحسبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لما لذلك من أهمية في صيانة المجتمع من الضياع والدين من الفساد ولما خص الله به هذه الأمة من خيرية لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110] وقال أيضا: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[آل عمران: 104].

ومهمة المحتسب تكمن في حمل الناس على المصالح العامة في المدينة؛ مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين، ولا يتوقف حكم المحتسب على تنازع أو استعداء، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك[1].

وبالجملة فمهمة المحتسب تتحدد أساسا في حفظ النظام العام والآداب العامة للمجتمع كمنع المنكرات في الطرقات والمساجد والأسواق والمدارس والجامعات والمستشفيات والمقاهي والمطاعم وغيرها، ومن ذلك أيضا منع التجمعات الضارة المؤذية، ومنع شجار الناس، وغش السلع، وإلقاء القاذورات، وتطفيف الموازين، وتهريب الممنوعات، ومنه التسكع والاعتداء على الناس وملاحقة الفاسدين والعابثين بالنظام العام، وغير ذلك.

وكأن هذه الأحكام يتره عنها القاضي لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى المحتسب ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء.

---

[1] ابن خلدون، المرجع السابق، ص 225.

وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره، ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة وصار نظره عاماً في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وأفردت بالولاية[1].

النوع الثالث: قضاء المظالم:

لا يختلف قضاء المظالم عن نوعي القضاء المذكورين في كونه ولاية من ولايات الدولة الإسلامية غرضه حفظ حقوق الناس من الضياع بطرق قانونية يندب لتطبيقها القاضي المُعيّن لهذا الغرض، لكن هذا النوع من القضاء يختلف عن الباقيين في أشياء تذكر لا حقا جعلت الفقهاء يفردونه في التدوين ويفصلونه عن باقي الولايات.

1) مفهوم قضاء المظالم:

المظالم في أصل اللغة جمع مظلمة، وهو ما تطلبه عند الظالم وهو اسم لما أخذ منك[2]، وفي اصطلاح الفقهاء ولاية المظالم هي: وهي قَوْد المُتظالِمَيْن إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة وهي ولاية دائرة بين سطوة الولاة وتثبت القضاة، ومن شرط الناظر فيها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهراً العفة، قليل الطمع كثير الورع.[3]

وظهر هذا النوع من القضاء مع زيادة ظهور جور الولاة والحاجة إلى سلطة أعلى تفصل في الدعاوى التي تكون ضد الحكام والمسؤولين؛ لأن النظر في المظالم يحتاج إلي ولاية من السلطان، وهي السلطة القضائية العليا التي تنظر في المظالم الواقعة على الأفراد من ذوي النفوذ، والسلطان في الدولة، فكان عمر ابن عبد العزيز أول من ندب نفسه

---

[1] ينظر: ابن خلدون، المرجع السابق، ص 226.

[2] ينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، [فصل في الظاء مع الميم].

[3] ينظر: أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 102. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 [1421هـ/ 2000م]، ص 78.

للمظالم، وردّ مظالم بني أمية على أهلها، ثم جلس لها خلفاء بني العباس؛ فكان أول من جلس لها منهم: المهدي، ثم الهادي، ثم الرشيد، ثم المأمون..[1]

2) اختصاصات قاضي المظالم:

تتجاوز دائرة اختصاص والي المظالم صلاحيات القاضي العادي من ناحية نوع القضايا التي ينظر فيها، ويشتمل النظر في المظالم على ما يلي:

أولا: النظر في تعدي الولاة على الرعية، فيتصفح عن أحوالهم، ليقويهم إن أنصفوا، ويكفهم إن عسفوا، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا[2].

معنى ذلك أن على والي المظالم أن ينظر في تعدي الولاة على الرعية من تلقاء نفسه وبدون وجود متظلم فيتصفح عن أحوالهم وسيرتهم فإن رآهم منصفين قائمين بالعدل قواهم وأيدهم وإن رآهم جائرين وعظهم وأمهلهم ليرجعوا إلى العدل في سيرتهم أو نحاهم عن مناصبهم، على حسب ما يراه من وجود المصلحة وما تقتضيه الحال[3].

ثانيا: النظر في جور العمال فيما يجتبونه من الأموال فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمة، فيحمل الناس عليها. وينظر فيما استزادوه، فإن رفعوه إلى بيت الأموال أمر برده.وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه.

ثالثا: النظر في حسن قيام كتاب الدواوين بأعمالهم، ويقاس عليهم سائر موظفي الدولة[4].

رابعا: رد الغصوب إلى أصحابها، وهي نوعان كما ذكر الماوردي:

---

[1] أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 103.

[2] أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 103.

[3] عبد الكريم زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2 [1409هـ/1979م]، ص302.

[4] ينظر: أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص103 عبد الكريم زيدان، المرجع نفسه، ص 304.

النوع الأول: غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجور، كالأملاك المقبوضة عن أربابها، تعديا على أهلها؛ فإن علم به والي المظالم عند تصفح الأمور أمر برده قبل التظلم إليه. وإن لم يعلم به فهو موقوف على تظلم أربابه.

النوع الثاني: ما تغلب عليه ذوو الأيدي القوية،وتصرفوا فيه تصرف المالكين بالقهر والغلبة، فهو موقوف على تظلم أربابه.

خامسا: النظر في الوقوف.

سادسا: تنفيذ ما وقف من أحكام القضاة، لضعفهم عن إنفاذه، وعجزهم عن المحكوم عليه لتعززه، وقوة يده، أو لعلو قدره، وعظم خطره، فيكون ناظر المظالم أقوى يد، وأنفذ أمرا، فينفذ الحكم على من توجه عليه، بانتزاع ما في يده، أو بإلزامه الخروج مما في ذمته.

سابعا: النظر فيما عجز عنه الناظرون في الحسبة، من المصالح العامة، كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه، والتعدي في طريق عجز عن منعه، والتحيف في حق لم يقدر على ردعه، فيأخذهم بحق الله تعالى في جميعه، ويأمر بحملهم على موجبه[1].

ثامنا: النظر بين المتشاجرين، والحكم بين المتنازعين، فلا يخرج في النظر بينهم عن موجب الحق ومقتضاه، ولا يجوز أن يحكم بينهم بما لا يحكم به الحكام والقضاة.

3) الفرق بين قاضي المظالم وبين غيره من القضاة:

ذكر العلماء جملة من الفروق بين قاضي المظالم والقاضي العادي أُوجزها فيما يلي:

- أن لناظر المظالم من الهيبة، وقوة اليد ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد، ومنع الظلمة عن التغالب والتجاذب.

---

(1) أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 107.

- أن نظر المظالم يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز فيكون الناظر فيه أفسح مجالا، وأوسع مقالاً.
- أنه يستعمل شيئا من الإرهاب، وكشف الأسباب بالأمارات الدالة، وشواهد الأحوال اللائحة ما يضيق على القاضي العادي، فيصل به إلى ظهور الحق، ومعرفة المبطل من المحق.
- أن يقابل من ظهر ظلمة بالتأديب، ويأخذ من بان عداوته بالتقويم والتهذيب.
- أن له من التأني في ترداد الخصوم عند اشتباه أمورهم، ليمعن في الكشف عن أسبابهم وأحوالهم ما ليس للقضاة العاديين إذا سألهم أحد الخصمين فصل الحكم، فلا يسوغ أن يؤخره القاضي العادي، ويسوغ أن يؤخره والى المظالم.
- أن له رد الخصوم إذا أُعْضِلوا إلى وساطة الأمناء، ليفصلوا بينهم صلحاً عن تراض، وليس للقاضي ذلك إلا عن رضى الخصمين بالرد.
- أنه يجوز له تحليف الشهود عند ارتيابه بهم إذا بذلوا أيمانهم طوعاً، ويستكثر من عددهم، ليزول عنه الشك وينتفي عنه الارتياب وليس كذلك للقضاة العاديين.
- أنه يجوز أن يبتدئ باستدعاء الشهود، ويسألهم عما عندهم في تنازع الخصوم[1].

---

[1] ينظر: أبو يعلى الفراء، المرجع السابق، ص79. وأبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص 111. ابن فرحون، المرجع السابق، 2/ 122.

فأهم ما يميز قضاء المظالم عن القضاء العادي هو الهيبة وقوة اليد ما يجعل الظالم يصغُرُ أمامه مهما عَظُم.

المطلب الرابع:

دور القضاء في حفظ حياة الإنسان

تبين من ذكر أنواع القضاء واختصاصات كل نوع في المنظومة الفقهية الإسلامية أن القضاء وسيلة لإيصال الحقوق إلى أصحابها والإصلاح بين الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بردع الظالم ونصرة المظلوم.

ولا شك أن هذه المقاصد التي يوصل إليها القضاء مكمّلة للمقصد الكلي وهو حفظ الحياة الإنسانية بحيث إذا اختلّ عاش الناس في فوضى وتهارج.

ولا يمكن لأي تجمع بشري أن يخلو من هيئة قضائية تحكم بين الناس نظرا للطبيعة البشرية التي تستدعي وقوع الخلاف والنزاع بين بني الإنسان، وإن اختلفت هذه الهيئات في شكلها إلا أن موضوعها واحد وهو حفظ حقوق الإنسان وحرماته.

وجاءت أحكام الشريعة الإسلامية لتكلل هذا المفهوم بترسيخ نظرية القضاء في الفكر الإسلامي بما يحفظ حقوق العباد تاركة تطور المنظومة القضائية لعامل الأحوال والأعراف، شريطة الحكم بالعدل والابتعاد عن الظلم، يقول ابن القيم: "فعموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولِّي بالولاية يُتلقَّى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حدٌّ في الشَّرع، فقد يدخل في ولاية القضاء - في بعض الأزمنة والأمكنة - ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخرَ، وبالعكس، وكذلك الحسبة، وولاية المال، وجميع هذه الولايات في الأصل ولاياتٌ دينيَّةٌ، ومناصبُ شرعيَّةٌ، فمن عدل في ولايةٍ من هذه الولايات، وساسها بعلم وعدل، وأطاع اللَّه ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرارِ العادلين، ومن حكم فيها بجهل وظلم، فهو من الظَّالمين المعتدين"[1].

[1] ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تح: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، جدة، ص 626.

فموضوع القضاء والقضايا التي يفصل فيها القاضي تنحصر في الحقوق سواء كانت حقوق الله تعالى أو حقوق العباد، وهو ولاية دينية ليس لها حد في الشرع إنما شرطها ألا تخالف أصلا شرعيا وأساسها إقامة العدل بين الناس.

والشيء الذي يستدعي الاهتمام عند تأمل أنواع القضاء هو قضاء المظالم الذي يتطلب سلطة عليا في الدولة تتولى النظر في تجاوزات ذوي النفوذ وتعديهم على حقوق الناس مهما كانت وظائفهم في الدولة، بل وإن كان أعلى هيئة في الدولة، والذي يتولى قضاء المظالم لا بد أن يتصف بجلالة القدر، ونفوذ الأمر، وهيبة الشأن، مما يدل على أن النظر في قضايا الأمة الإسلامية أوسع وأشمل من أن ينحصر في القضاء العادي أو قضاء الحسبة.

ونجد الآن في وقتنا الحاضر أن النظام القضائي بأنواعه عرف تطورا يعكس التقدم الحضاري للفكر الإنساني، فنجد القضاء الإداري والقضاء العسكري المختص في الفصل في الجرائم التي يرتكبها الجنود، وكذلك القضاء الدولي الذي يتجاوز دائرة سيادة الدول للفصل فيما يرتكبه ذوي السلطان والنفوذ من جرائم يعجز القضاء الداخلي المختص في الفصل فيها.

وإن القضاء الجنائي الدولي بحسب المفهوم الذي تبين سابقا وبعرضه على أنواع القضاء في الفقه الإسلامي يندرج ضمن قضاء المظالم لسببين رئيسيين هما:

- يختص قضاء المظالم بالنظر في تعدي الولاة على الرعية، فهو إذن هيئة قضائية تعلو على جميع الهيئات وتفصل في القضايا التي يعجز القضاء العادي عن الفصل فيها، أو لا تكون الولاية عليها، وكذلك الشأن بالنسبة للقضاء الدولي الجنائي فإنه هيئة قضائية تعلو على القضاء الداخلي للدول وتنظر في تجاوزات الحكام والمسؤولين تجاه رعاياهم دون مراعاة للحصانة التي يتمتع بها الشخص.

- ناظر المظالم يتمتع بالهيبة وقوة اليد ما يجعل سلطته أوسع وأشمل وأكثر رهبة نصرة للمظلوم وردعا للظالم على انتهاك حقوق الإنسان مهما كان المنصب الذي يشغله الظالم، فينفذ ما وقف من أحكام القضاة، لضعفهم عن إنفاذه، وعجزهم عن المحكوم عليه لتعززه، وقوة يده، أو لعلو قدره، وعظم خطره، وكذلك القضاء الجنائي الدولي فإنه يتمتع بتسليط قوة نفوذه على كل فرد – مهما كان - ارتكب فعلا يعد من أشد الجرائم خطورة والتي تهدد الكيان الإنساني وتخل بالسلم العالمي.

4) القضاء وسيلة لحفظ حياة غير المسلمين في الدولة الإسلامية:

إن الدولة الإسلامية في الفقه السياسي الإسلامي تستوعب المسلم وغير المسلم شريطة أن يلتزم غير المسلم بأحكام الشريعة الإسلامية ويحتكم إليها عند الخصومة، ويقتضي ميزان العدل ألا يفرق الحاكم بين مواطني الدولة الإسلامية في رفع الظلم ورد الحقوق إلى أهلها، وإن التراث القضائي الإسلامي حافل بالنماذج التي تعكس رُقِيّ الفكر الإسلامي في مجال القضاء منها على سبيل المثال:

ما ذكره الصنعاني في سبل السلام أن عليًّ بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وجد درعاً له عند يهودي التقطها فعرفها فقال: درعي سقطت عن جمل لي أَوْرَق[1]، فقال اليهودي: درعي وفي يدي، ثم قال اليهودي: بيني وبينك قاضي المسلمين فأتوا شريحاً... قال شريح : ما تشاء يا أمير المؤمنين؟ قال: درعي سقط عن جمل لي أورق فالتقطها هذا اليهودي، قال شريح : ما تقول يا يهودي ؟ قال: درعي وفي يدي، قال شريح: صدقت والله يا أمير المؤمنين إنها لدرعك ولكن لا بد لك من شاهدين، فدعا قنبراً والحسن بن

---

[1] **الأورق**: ما كان لونه بين السواد والغبرة. ينظر: لسان العرب، مادة: [ورق]، وتاج العروس، مادة [ورق].

علي فشهدا إنه لدرعه، فقال شريح : أمّا شهادة مولاك فقد أجزناها، وأما شهادة ابنك فلا نجيزها، فقال عليّ عليه السلام : ثكلتك أمك أما سمعت عمر بن الخطاب يقول : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: " الحسن و الحسين سيدا شباب أهل الجنة " قال: اللهم نعم، قال: أفلا تجيز شهادة سيدي شباب أهل الجنة؟ ثم قال لليهودي: خذ الدرع فقال اليهودي: أمير المؤمنين جاء معي إلى قاضي المسلمين فقضى لي ورضي: صدقت والله يا أمير المؤمنين إنها لدرعك سقطت عن جمل لك التقطتها، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فوهبها له عليّ رضي الله عنه وأجازه بتسعمائة وقتل معه يوم صفين[1].

وكذلك ما جاء في تاريخ الطبري عن مروان بن شجاع – وكان مولى لمروان بن الحكم– قال: كنت مع محمد بن هشام بن عبد الملك، فأرسل إليّ يوماً، فدخلتُ عليه، وقد غضب وهو يتلهف، فقلت: مالك؟ فقال: رجل نصرانيّ شجّ غلامي – وجعل يشتمه – فقلت له: على رسلك! قال: فما أصنع؟ قلت: ترفعه إلى القاضي، قال: وما غير هذا! قلت: لا، قال خصيّ له: أنا أكفيك، فذهب فضربه، وبلغ هشاماً فطلب الخصيّ، فعاذ بمحمد، فقال محمد بن هشام: لم آمرك، وقال الخصيّ: بلى والله لقد أمرتني، فضرب هشام الخصيّ وشتم ابنَه[2].

هذان نموذجان يبينان أن القضاء في الفكر الإسلامي لا يفرق بين السلطان والرعية، كما لا يفرق بين المسلم وغير المسلم، وأن الكل في الاحتكام إليه سواء ما دامت أصول الشريعة اللإسلامية هي الحاكمة والمنظمة لتصرفات الرعية.

---

[1] محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط.3 [1417هـ / 1997م]، 4 / 194.

[2] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1407هـ، 4/ 218.

5) إشكالان يعترضان دور القضاء الجنائي الدولي في حفظ حقوق الإنسان:

هناك مشكلتان تعترضان عمل أجهزة القضاء الجنائي الدولي ومنها المحكمة الجنائية الدولية وهما:

أولا: تأثير الاعتبارات السياسية في القضاء الدولي:

إن السياسة بالمفهوم الشرعي هي كل ما كان فعلا يكون معه النَّاس أقرب إلى الصَّلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرَّسول صلَّى اللَّه عليه وسلَّم، ولا نزل به وحي"[1].

وبالمفهوم الحديث للسياسة فإنها تستخدم للدلالة على تسيير أمور جماعة من الجماعات داخل الإقليم الواحد على اختلاف توجهاتها العرقية أو الدينية.

أما القضاء فهو الحكم بين الناس فيما يحفظ حقوقهم من الانتهاك، بتطبيق القوانين الداخلية إذا تعلق الأمر بالقضاء الداخلي أو القوانين الدولية إذا تعلق الأمر بالقضاء الدولي؛ وعليه فالسياسة تشترك مع القضاء في تسيير أمور الرعية بحفظ حقوقهم.

والفكر الدولي السائد في عصرنا الحالي والمتجسد في ممارسات بعض الدول الكبرى يقضي بأن القوة هي التي تصنع الحق وتحميه وهي التي تحكم حركة السياسة العالمية والعلاقات الدولية، وعليه فإن الدول الكبرى غالبا ما تحدد معالم القانون الدولي الواجب التطبيق والقضاء الدولي الذي يحمي الحقوق بما يخدم مصالحها لا المصالح المشتركة بين الإنسانية جمعاء، وموقف الولايات المتحدة الأمريكية الرافض للانضمام إلى اتفاقية نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية خير دليل على ذلك.

أما في الفكر السياسي الإسلامي فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة وسياسة عادلة[2]؛ أما السياسة العادلة فهي ما يتوصل بها إلى مصالح الخلق بما يوافق شرع الله عز

---

[1] ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، ص 7.

[2] ابن فرحون، المرجع السابق، 2/ 115.

وجل، والسياسة الظالمة هي ما كان فيه قطع لما يتوصل به إلى مصالح الناس بمخالفة شرع الله سبحانه.

وعليه، فلا اعتبار للقوى في تحديد معالم القوانين بل مرد القوانين كلها سواء كانت داخلية أو دولية إلى أوامر الله سبحانه ونواهيه والضامن لتطبيق ذلك هو القضاء.

ويترتب على هذه المسألة مسألة أخرى تتعلق باستقلال القاضي في أداء مهماته وفحواها أنه لا يجوز التدخل في عمل القاضي مطلقا؛ لأنه ملزم بتطبيق شرع الله تعالى حسب اجتهاده، وشرع الله فوق كل اعتبار، بل إن الالتزام بالاستقلالية في شؤون القضاء على سبيل الوجوب لأن الله تعالى هو الآمر بهذا المبدأ، قال سبحانه: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ﴾ [المائدة: 48].

واستقلال القضاء مبدأ راسخ في المنظومة القضائية الإسلامية، وقد ورد على لسان بعض الفقهاء ما يؤكده؛ جاء عن عمر بن عبد العزيز في ذكر خصال القاضي أنه قال:" وأن يكون القاضي مستخفاً بالأئمة"[1]، أي يُدير الحق على من دار عليه ولا يبالي بمن لامه على ذلك، وقيل معنى مستخفاً بالأئمة أي لا يهابهم في القضاء بالحق وإن كرهوا ذلك منه، والمراد بالأئمة هم ولاة الأمور والسلاطين، ومعنى يدير الحق أي لا يُبجّلهم بحيث يحابي في الحكم عليهم، لكن يجب التنبه على أن الاستخفاف لا يعني التحقير لأن ذلك لا يجوز[2].

وكذلك كانت تطبيقات القضاء في الدولة الإسلامية؛ حيث إن القاضي لم يكن يفرق بين السلطان والرعية في الفصل بين الخصمين، وإرجاع الحقوق إلى أهلها، وحديث عليّ السابق يصدّق هذا المبدأ.

---

[1] ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.2 [1408هـ/ 1988م]، 590/17.

[2] ينظر: المرجع نفسه، 590/17، ومحمد بن عبد الله الخرشي، شرح مختصر خليل، مطبعة: محمد أفندي مصطفى، مصر، 1306هـ، 5 / 148.

ثانيا: مبدأ السيادة:

لا يمكن تصور دولة بلا سيادة ما دامت السلطة عنصر من العناصر المكونة للدولة، والسيادة تتمثل في أمرين:

السلطة العليا على الأشخاص والرعايا المقيمين فوق إقليم الدولة وهو ما يسمى بعنصر السيادة الشخصية.

السلطة العليا على كل ما يوجد فوق إقليمها من الأشياء وهو ما يسمى بعنصر السيادة الإقليمية.

وعليه، فكل ما كان فوق إقليم الدولة من أشخاص وأشياء يخضع لسلطان الدولة وسيادتها، علة ذلك أن السلطة ذات السيادة هي التي تباشر اختصاصات الدولة على الإقليم، وهي التي تمثل الدولة على الصعيد الخارجي وفي إطار العلاقات الدولية[1].

ويترتب على هذا المفهوم أن الدولة ذات السيادة تتمتع بكافة الحقوق والمزايا الكامنة في سيادتها مثل إبرام المعاهدات الدولية وتبادل التمثيل الدبلوماسي والقنصلي ولها حق رسم سياستها الخارجية ومواقفها تجاه القضايا الراهنة واختيار نظامها الدستوري والاقتصادي..

وكذلك مما يترتب على المفهوم الذي ذكر عدم التدخل في شؤون الدولة المتمتعة بالسيادة، إذ كل دولة حرة في اختيار وتطوير نظامها السياسي والقضائي والاقتصادي..

وليس معنى ذلك أن لكل دولة الحرية المطلقة في استعمال سيادتها، بل حريتها تتوقف عند المصالح المشتركة للمجموعة الدولية مادام أن الدولة لا يمكن لها أن تعيش خارج إطار المجتمع الدولي[2].

---

[1] أحمد أبو الوفا، المرجع السابق، 2/ 238.

[2] راجع: أحمد أبو الوفا، المرجع السابق، 2/ (240 - 246)

والسيادة في الشريعة الإسلامية تتمثل في السلطة العليا التي تحكم المواطنين والمقيمين على إقليم الدولة والمتمثلة في الخليفة أو أمير المؤمنين، وتتميز السيادة في الفكر الإسلامي بما يلي:

نبذ فكرة السيطرة والخضوع، إذ النظام السياسي في الإسلام يقوم على تطبيق شرع الله بما يحقق مصالح العباد وما الخلافة سوى "نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[1].

السيادة في الشريعة مقيدة بما جاء في الكتاب والسنة؛ فهي سيادة خاضعة للقانون، ذلك أن الإسلام يجعل سيادة الدولة خاضعة خضوعا تاما للقواعد التي قررها سواء أكانت قواعد داخلية أم قواعد دولية[2].

وتنص الفقرة الثانية من المادة الرابعة من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية على أن "للمحكمة أن تمارس وظائفها وسلطاتها، على النحو المنصوص عليه في هذا النظام الأساسي، في إقليم أية دولة طرف، ولها، بموجب اتفاق خاص مع أية دولة أخرى، أن تمارسها في إقليم تلك الدولة". قد يفهم من هذه المادة أن ممارسة المحكمة لوظائفها فيه نوع من انتهاك السيادة الوطنية وتدخل في الشؤون الداخلية للدول، لكن الفقرة العاشرة من الديباجة تؤكد على أن دور المحكمة لا يعدو أن يكون مكملا للولايات القضائية الداخلية، وهو ما نصت عليه المادة الأولى من النظام الأساسي بقولها: "وتكون المحكمة مكملة للولايات القضائية الجنائية الوطنية"، وهو كذلك ما أكدت عليه المادة 17 منه.

فعمل المحكمة الجنائية الدولية يسير وفق ما تمليه معاهدة روما المنشئة لها، فالدولة التي صادقت على النظام الأساسي للمحكمة لا بد أن تتنازل عن شيء من سيادتها لصالح

---

(1) ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 190.

(2) أحمد ابو الوفا، المرجع السابق، 2/ 248.

الجماعة الإنسانية شريطة ألا يخل ذلك بالمقاصد الكلية وأن يكون خارجا عن الاعتبارات السياسية متخذا العدل أساس الفصل في النزاعات.


الخاتمة

الخاتمة:

إن أهم النتائج المتوصل إليها بعد الانتهاء من هذه الدراسة تتمثل فيما يلي:

1. إن دور المنظومة القانونية الجنائية الدولية يتمحور حول حماية حقوق الإنسان التي تمثل مصالحه الدينية والدنيوية، ويأتي على رأسها حق الإنسان في الحياة لأنه الحق لذي تتولد عنه جميع الحقوق.

2. إن دور الدولة يعد ذا أهمية بالغة في حماية حقوق الإنسان وذلك بتفعيل الوسائل والآليات التي تضمن العيش الكريم للإنسان بجلب كل ما يحقق مصلحته ودرء كل ما يجلب له مفسدة.

3. إذا كان الحامي لحقوق الإنسان والمتمثل في الدولة هو الذي طغى وانتهك مصالح الإنسان فإن الفلسفة الجنائية الحالية تستدعي أن لا إفلات من العقاب وأن فوق كل شخص قانون يحمي حقوق الإنسان وإن كان أعلى هيئة في الدولة وهو ما بات يسمى بالقضاء الجنائي الدولي.

4. التعدي على فرد من الأفراد يعد انتهاكا لأمن المجتمع الدولي، وعليه فهو يستدعي تضافر الجهود من أجل إرجاع الأمور إلى نصابها بمعاقبة من كان سببا في الإخلال بالأمن والسلم العالمي.

5. لم تعد فكرة الإفلات من العقاب ذات مكانة في المنظومة القانونية الجنائية الحالية؛ حيث إنه بات كل فرد مسؤولا عن أفعاله المخالفة للقانون خاصة إذا أدت إلى إخلال خطير بالسلم العالمي وتوازن المجتمع الدولي.

6. عرف الفقه الإسلامي أنواعا من القضاء اقتضاها واقع المجتمع الإسلامي وأحواله؛ وتمثلت في القضاء العادي وقضاء الحسبة وقضاء المظالم، ونجد أن لكل نوع من هذه الأنواع اختصاصات تعكس نضج الفكر القضائي في الدولة الإسلامية باستيعابها لكافة قضايا المجتمع على اختلافها، وإن فكرة القضاء الجنائي الدولة لا تعد طرحا جديدا لم يسبق إليه، بل إننا نجد لها أصلا في الفقه الإسلامي وهو قضاء المظالم.

7. مصدر التشريع في القانون الإسلامي سواء كان في علاقة الأفراد مع بعضهم البعض أو في علاقة الدولة مع باقي الدول هو القرآن الكريم والسنة النبوية وآراء كبار رجال الفقه الإسلامي المستنبطة منهما، وعليه فلا أحد يمكن أن يكون فوق القانون الإسلامي مهما كانت الصفة التي يتمتع بها، أما في القانون الدولي الوضعي فلا زالت السياسة في كثير من الأحيان

تطغى على العدالة مما أدى إلى تفاوت في تركيبة المجتمع الدولي والعالة الدولية.

8. تتميز الشريعة الإسلامية عن القانون الوضعي باشتمالها على قواعد فقهية وأصولية، وأحكام عامة، تقتضي إلحاق ما لم ينص عليه الشرع إذا اشترك في العلة مع ما هو منصوص عليه، ولا يكون ذلك لأحد بل لا بد أن يكون من كبار رجال الفقه المجتهدين، أما القانون فلا بد من أن ينص على تجريم كل واقعة تُعَدُّ جريمةً مع العقوبة المقررة لها، وهذا يعد ثغرة في المنظومة القانونية الجنائية الدولية.

9. تجريم كلِّ ما يلحق ضررا بالنفس الإنسانية في الشريعة الإسلامية يكون بالنهي عن الفعل مع تقرير العقوبة، كما يكون بالنهي فقط دون عقوبة دنيوية مقررة، بل يكون الفعل في حد ذاته حرام يلقى فاعله الإثم من الله عز وجل، أما في القانون فلا يتم تجريم الفعل إلا بالنهي عنه مع تقدير العقوبة على مرتكبه، وهذا ما يجعل عدم العقاب والاكتفاء بالتجريم فقط لا يضفي صفة التجريم على الفعل، وهو ما يميز الإعلانات والاتفاقيات التي تُعنى بالإنسان وبحقوقه الأساسية وتنهى عن المساس به.

وفي الأخير لا أجد سوى بعض التوصيات أجملها في النقاط التالية:

- ✓ إن أساس تطبيق كل من الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي هو إقامة العدل بين الناس؛ فالمشكلة الأساسية اليوم في القانون الجنائي الدولي لا تكمن فيه كتشريع بقدر ما تكمن في تطبيقه؛ فالقانون مهما بلغت رتبته لا يلقى التأييد إلا إذا طُبِّقَ استنادا إلى الواقعة والمادة القانونية الصادرة بشأنها، بغض النظر عن مرتكب الجريمة، ومكانته الاجتماعية أو السياسية؛ وهذا ما يفسر لنا الثورات التي قامت بها بعض الشعوب ضد حكوماتها مطالبة بإلغاء القانون والعودة إلى الشريعة الإسلامية، نظرا لما رأته من ظلم وجور من قبل القائمين على تطبيق القانون بالدرجة الأولى، وهذا أمر طبيعي؛ فالإنسان يحب أن يحيى ويعيش في كرامة، ومتى ما سُلِبَتْ كرامتُه بغير حق سُلِبَ معها خضوعُهُ للقانون.
- ✓ لا بد على الدولة باعتبارها الراعية لحقوق الإنسان أن تكثف من بسط الآليات والوسائل التي تحمي مصالح الإنسان باعتبارها الركيزة الأساسية التي يبنى عليها أمن الفرد والمجتمع.

- ✓ بإمكان الدولة وفق المنظور الإسلامي أن تتخذ دار قضاء لجميع الأشخاص مرتكبي الأفعال الماسة بحقوق الإنسان مهما كانت صفتهم الرسمية تفاديا للجوء إلى حكم أجنبي قضاته بعيدون عن شرعنا الحنيف وتعاليمه.
- ✓ إن معظم ما ذكر في هذا البحث وبِخاصة مما يتعلق بالشريعة الإسلامية، أمرُه متوقف على وجود الإمام الذي يحكم بشريعة الإسلام، وبِخاصة في مجال تطبيق العقوبات على الجناة، أما والحالة هي انعدام وجود الإمام، فالمسؤولية تنصب على العلماء والدعاة، بحيث يُعَلِّمون الناس دينَهم وينبهون عقولهم بنشر الوعي الديني في أوساطهم، كما يربطون أعمالهم بالمصير الذي ينتظرهم عند لقاء ربهم، وأن الأمر لا يتوقف على محكمة الأرض بحيث إذا انعدمت انتفت المسؤولية على الجاني؛ بل المسؤولية لا تزال قائمة إلى حين ساعة الحساب، يوم لا تظلم نفس شيئا، لعل النفوس ترعوي بسماعها هذا الكلام، وتخضع إلى مولاها قبل خضوعها إلى بشر مثلها.

وفي الأخير، فإن لكل بَحث إذا ما تم نقصان، فأسأل الله أن يغفر لي ما وقع مني من زلل، وأن يتجاوز عن كل ما صدر في هذا البحث من عيب أو خلل، فإن الكمال

لله وحده، فإن أصبت فمنه لا شريك له، وإن أخطأت فمن نفسي ومـــن الشـــيطان، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

فهرس الآيات القرآنية

فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ	المائدة	48	193
لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً	المائدة	48	47
لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	المائدة	120	166
مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ	المائدة	32	144
وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ	المائدة	42	49
وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ	المائدة	2	67
وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً	المائدة	32	167
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ	المائدة	1	70
أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ	الأنعام	123	180
وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجَرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا	الأنعام	129	39
وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ	الأنعام	151	146
وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتاً أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ	الأعراف	4	38
وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ	الأعراف	102	75
هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ	الأنفال	62	98
وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ	الأنفال	60	95
وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ	الأنفال	72	74
وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ	الأنفال	61	81
إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ	التوبة	111	80
فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ	التوبة	4	70، 75

فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ	التوبة	5	87
لَـــكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ جَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ	التوبة	88	81
وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ	التوبة	120	93
هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	يونس	56	167
رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنا	إبراهيم	35	61
فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ	الحجر	92	34
وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ	الحجر	4	38
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى	الحجر	13	59
أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ	النحل	17	166
إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى	النحل	90	47
تَاللّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ	النحل	56	34
وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا	النحل	91	70
وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ	النحل	112	61
هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَراً رَّسُولاً	الإسراء	93	54
وَإِن مَّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ	الإسراء	58	38
وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً	الإسراء	34	70، 74
وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ	الإسراء	33	82، 146
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ	الإسراء	70	180
وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً	الإسراء	33	162
قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ	الكهف	110	54
وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي	طه	29	102

مَا آمَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ	الأنبياء	6	38
وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً	الأنبياء	11	39
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ	الأنبياء	107	51
وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ	الأنبياء	74	39
تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً	الفرقان	1	51
وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ	الفرقان	68	147
إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزاً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ	العنكبوت	34	39
وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ	العنكبوت	29	179
وَلَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ	العنكبوت	3	39
وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ	العنكبوت	13	35
مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ	لقمان	28	143، 167
إِذْ جَاؤُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ	الأحزاب	11	80
إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ	ص	87	51
فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ	الشورى	15	50
فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ	الشورى	40	170
وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُور	الشورى	43	170
فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ	الزخرف	54	99
نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	الزخرف	32	59
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا	الحجرات	6	194
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ	الحجرات	13	59

شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا			
لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ	الحديد	25	50
لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ	الممتحنة	8	68
الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً	الملك	2	167

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

صغيرا		
إِنِّى لاَ أَخِيسُ بِالعَهْدِ وَلاَ أَحْبِسُ البُرُدَ		73
أَوَّلُ ما يُقْضَى بين الناس في الدماء		147
أيما عامل لي ظلم أحدا فبلغتني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته	أثر مروي عن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه-	57
أَيُّهَا النَّاسُ، لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ		80
بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْحُرَقَةِ	أثر مروي عن أسامة بن زيد – رضي الله عنه-	148
بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم- يَكْتُبُ الكِتَابَ إذ جَاءَهُ أَبُو جَنْدَلِ بنُ سُهَيْلِ بنِ عَمْرٍو		72
خذ عليك سلاحك، فإني أخشى عليك قريظة		85
رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ ذِي طِمْرَيْنِ لَا يُؤْبَهُ بِهِ		101
على المَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ		97
عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ		97
القضاة ثلاثة: واحد في الجنة		197
لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض		148
لَا تَسْتَعْمِلُوا الْبَرَاءَ بْنَ مَالِكٍ عَلَى جَيْشٍ مِنْ جُيُوشِ الْمُسْلِمِينَ		101
لاَ تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً وَلاَ صَبِيًّا وَلاَ كَبِيرًا هَرِمًا		88
لَا تَقْتُلْهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ		148
لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا		49
لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَيْنِ رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا		190
لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق		99
لأن أقضيَ يومًا بالحقِّ أحبُّ إليَّ من عبادةِ سبعينَ	أثر مروي عن ابن مسعود	49

عامًا	—رضي الله عنه—	
لَزَوالُ الدُّنْيا أَهونُ على اللهِ من قَتْلِ رَجُلٍ مُسلم		149
لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ		71
لَمَّا فَرَغَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – مِنْ حُنَيْنٍ بَعَثَ أَبَا عَامِرٍ عَلَى جَيْشٍ إِلَى أَوْطَاس		87
لن يزالَ المؤمن في فُسحة من دينه ما لم يُصِبْ دماً حراماً		147
مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللهُ رَعِيَّة		54
مَا مَنَعَنِى أَنْ أَشْهَدَ بَدْرًا إِلاَّ أَنِّى خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِى – حُسَيْلٌ	أثر مروي عن حذيفة بن اليمان – رضي الله عنه–	73
مَنْ أصبَحَ منكم آمِنا في سِرْبه، مُعافى في جَسَدِهِ		187
مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ		97
مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلاَ يَشُدُّ عُقْدَةً		74
هاه، ما كانت هذه تقاتل، أدرك خالدا وقل له: لا تقتلن ذرية ولا عسيفا		88
وأن المؤمنين المتقين [أيديهم] على [كل] مَن بغى منهم		62
وَمَنْ تَوَلَّى مِنْ أُمَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا		199
يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ		53
يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم	أثر مرويعن أبي يكر الصديق– رضي الله عنه–	55
يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّه قَدْ دَنَى مِنِّي حقوق من بين أظهركم		53

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

كتب التفسير وعلوم القرآن:

1. شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت
2. الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت / لبنان، ط.1 [1420هـ/2000م].
3. عز الدين بن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، تح: سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق، جدة، ط.2 [1402هـ/ 1982م].
4. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط.1 [1421هـ / 2000 م].
5. القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، [1423هـ/ 2003م].
6. ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت
7. وهبة الزحيلي، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر ، سورية، ط.1[1411هـ/1991م].

كتب الحديث وشروحه:

1. أحمد بن حنبل، المسند، دار صادر، بيروت.
2. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، [د.ط]، [د.ت]
3. أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الجيل، بيروت، ط.1 [1412هـ/ 1992م]

4. سنن ابن ماجة، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، [د.ط]، [د.ت].

5. سنن النسائي، بيت الأفكار الدولية، عمان.

6. صحيح البخاري، راجعه: محمد محمد تامر، دار البيان العربي، القاهرة، ط.1 [1426هـ/ 2005م].

7. صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط.1 [1412هـ / 1991م].

8. أبو عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، تح: أحمد محمد شاكر، دار عمران، بيروت، [د.ط]، [د.ت].

9. المتقي الهندي، كتر العمال في سنن الأقوال والأفعال، تح: بكري حياني و صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.5 [1401هـ/1981م].

10. محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط.3 [1417هـ / 1997م]

11. محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط.2، 1995م.

12. محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط.2، 1995م.

13. مصنف عبد الرزاق، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.2، 1403هـ.

14. نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، [1412هـ/ 1992م].

15. يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.2، 1392هـ

كتب الفقه والأصول:

1. أحمد النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية.
2. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية ، بيروت
3. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، دار ابن حزم، بيروت ط.1[1424هـ- 2003م].
4. جلال الدين المحلي، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، ط.1، 2005م.
5. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، 2001م
6. ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.2 [1408هـ/ 1988م].
7. ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح: هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف، بيروت، ط.1، 1427هـ/2006م.
8. أبو زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تح: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، [1422 هـ / 2000م].
9. شمس الدين الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
10. شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط.1 [1404هـ / 1984م].

11. شمس الدين السرخسي، المبسوط، تح: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط.1 [1421هـ / 2000م].

12. شهاب الدين القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ط.1، 1994م.

13. شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، ط.1[1418هـ / 1997م].

14. شيخي زادة، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 [1419هـ - 1998م].

15. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمَّان، ط.2 [1421هـ/2001م]

16. ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط.12 [1421هـ / 2000م]

17. أبو عبد الله المالكي، شرح ميارة الفاسي، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 [1420هـ / 2000م].

18. علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط.1 (1982م)، دار الكتاب العربي، بيروت.

19. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.5، 1993م

20. ابن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت، ط.1، 1405هـ.

21. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هذي خير العباد، تح: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت، ط.14 [1407هـ/ 1986م]

22. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت ، 1973م.

23. كمال الدين ابن الهمام، شرح فتح القدير، تعليق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 [1424هـ/ 2003م].

24. محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت.

25. محمد بن عبد الله الخرشي، شرح مختصر خليل، مطبعة: محمد أفندي مصطفى، مصر، 1306هـ.

26. محمد رواس قلعه جي، الموسوعة الفقهية الميسرة، ط1 [1421هـ/2000م]، دار النفائس، بيروت

27. محمد سعيد عبد اللطيف، القصاص في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة.

28. محمد عليش، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت، ط.1 [1409هـ/ 1989م].

29. محي الدين بن شرف النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، عني به: محمد محمد طاهر شعبان، دار المنهاج، بيروت، ط.1 [1426هـ/ 2005م].

30. ابن نجيم الحنفي المصري، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، دار المعرفة، بيروت.

31. وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط.4 [1412هـ / 1992م].

32. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط.2 [1418هـ/1998م].

كتب القضاء والسياسة الشرعية:

1. أحمد أبو الوفا، كتاب الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 2007م.
2. أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تح: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط.1 [1409هـ / 1989م].
3. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مزيل الملام عن حكام الأنام، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ط.1، 1417هـ.
4. السرخسي، شرح كتاب السير الكبير للشيباني، تح: أبو عبد الله محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، [1417هـ / 1997م]
5. ضو مفتاح غمق، نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط.1، 1424هـ
6. عبد الرحمن الحميضي، القضاء ونظامه في الكتاب والسنة، ط.1 [1409هـ / 1979م].
7. عبد الرحمن الشيرازي، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تح: علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار، الزرقاء، ط.1 [1407هـ/ 1987م].
8. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت.
9. عبد الكريم زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2 [1409هـ/ 1979م].

10. عبد اللطيف عامر، أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، [1406هـ/ 1986م].

11. أبو عبد الله القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تح: إبراهيم يوسف ومصطفى عجو، مكتبة المنار، الزرقاء، ط.1، [د ت].

12. ابن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق: جمال مرعلي، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة [1423هـ / 2003م].

13. أبو القاسم ابن رضوان المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تح: علي سامي النشار، دار السلام، القاهرة، ط.1، [1428هـ/2008م].

14. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تح: د. محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.

15. محمد الموصلي الشافعي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ط.1، 1416هـ.

16. محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 (1407هـ).

17. محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق، بيروت، ط1[1414هـ/ 1993م].

18. محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط.1، [1414هـ، 1993].

19. محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية، تح: أحمد مصطفى فضلية، دار القلم، القاهرة، ط.5، [1424هـ / 2003م].

20. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1 [1421هـ / 2000م].

كتب القانون والقضاء:

1. إبراهيم الشباسي، الوجيز في شرح قانون العقوبات الجزائري، القسم العام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، (د ت)
2. أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام، دار هومة، الجزائر، ط6، 2008م.
3. أحمد عبد الحكيم عثمان، الجرائم الدولية في ضوء القانون الدولي الجنائي والشريعة الإسلامية، دار الكتب القانونية، القاهرة، ط.1، 2009م.
4. أعمر يحياوي، قانون المسؤولية الدولية، دار هومة، الجزائر، ط.1، 2009م.
5. بومدين بلختير، حق الحياة البشرية دراسة مقاصدية قانونية، دار ابن حزم، بيروت، ط.1 [1430هـ/ 2009].
6. رمسيس بنهام، الجرائم الدولية، بحث مقدم للمؤتمر الأول للجمعية المصرية للقانون الجنائي ، القاهرة ، 1985م.
7. زياد علي، عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء، طرابلس، ليبيا، ط1، 1989م.
8. سكاكني باية، العدالة الجنائية الدولية ودورها في حماية حقوق الإنسان، دار هومة، الجزائر، ط.1، 2003م.
9. طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، المحكمة الجنائية الدولية – دراسة قانونية، دار اليازوري، الأردن، ط.1، 2009م.
10. علي عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط.1، 2001م.
11. علي عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط.1، 2001م
12. علي يوسف الشكري، القضاء الجنائي الدولي في عالم متغير، دار الثقافة، عمان، ط.1، [1429هـ/ 2008م].

13. عمر سعد الله، مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط.4، 2006م.

14. عمر سعد الله، مدخل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط.4، 2006م

15. قادري عبد العزيز، حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولية، دار هومة، الجزائر، ط.1 (2005م)،

16. ليندة معمر يشوي، المحكمة الجنائية الدولية واختصاصاتها، دار الثقافة، عمان، ط.1 [1429هـ / 2008م].

17. محمد المجذوب، القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط.5، 2004م.

18. محمد سعادي، قانون المنظمات الدولية، منظمة الأمم المتحدة نموذجا، ط.1، دار الخلدونية، الجزائر، [1429هـ/2008م].

19. محمد سعادي، مفهوم القانون الدولي العام، دار الخلدونية، الجزائر، ط.1، [1429هـ / 2008م].

20. محمد صاح العادلي، الجريمة الدولية –دراسة مقارنة–، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2004م.

21. محمد عبد المنعم عبد الغني، القانون الدولي الجنائي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008م

22. نبيل صقر، وثائق المحكمة الجنائية الدولية، دار الهدى، عين مليلة، ط1، 2007م

23. نصر الدين بوسماحة، المحكمة الجنائية الدولية – شرح اتفاقية روما مادة مادة، ج.1، دار هومة، الجزائر، ط.1، 2008م.

24. يحياوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، دارهومة، الجزائر ،ط.1 2004م.

المعاجم:

1. الجوهري، الصحاح في اللغة.
2. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط.1[1422هـ/2001م].
3. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط.6[1417هـ/1997م].

كتب أخرى:

1. أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، مصطفى شيخ مصطفى، دار غار حراء، دمشق، ط.1[1421هـ- 2001م].
2. ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط.5، 1984م.
3. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، مصطلحات القانون الدولي لحقوق الإنسان، ترجمة: أيمن كمال السباعي.
4. عبد المجيد الشرنوبي، شرح الحكم العطائية، تعليق: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، ط.4[1415هـ/1994م].
5. عبد المنعم النمر، مشاكلنا في ضوء الإسلام، مؤسسة مختار، القاهرة، 1987م.
6. علي بن المطرز، المغرب في ترتيب المعرب، تح: محمود فاخوري و عبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط.1، 1979م.
7. أبو القاسم الخثعمي السهلي، الروض الأنف في تقسير السيرة النبوية لابن هشام، تعليق: مجدي بن منصور بن سيد المشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ط].
8. محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1410.

9. مطبوعات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، تعرف على اللجنة الدولية للصليب الأحمر.

الرسائل الجامعية:

1. بندر بن تركي العتيبي، دور المحكمة الجنائية الدائمة في حماية حقوق الإنسان، رسالة ماجستير، إشراف: د. عبد الرحمن المهيدب، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المملكة العربية السعودية، نوقشت سنة: 1429هـ / 2008م.
2. خالد محمد خالد، مسؤولية الرؤساء أو القادة أمام المحكمة الجنائية الدولية، رسالة ماجستير، إشراف: د. مزن ليلو راضي، مجلس كلية القانون في الأكاديمية العربية المفتوحة في الدانمارك، نوقشت سنة: 1429هـ / 2008م.

العهود والمواثيق:

1. ميثاق الأمم المتحدة الصادر في 27 جوان/ حزيران 1945م.
2. نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية, الصادر بتاريخ 1998/7/17م.
3. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر / كانون الأول 1948م.
4. العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر في 12/16/ 1966م.
5. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر في 1966/12/16م.
6. اتفاقية حقوق الطفل, الصادرة في 20 /11/ 1989م.
7. إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام الصادر في 5/ 1990/8م.
8. الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان, الصادر في م1948م.
9. الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان, الصادرة في 1950/11/4م.
10. الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب, الصادر في 1981م.
11. الميثاق العربي لحقوق الإنسان, المعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة التي استضافتها تونس في 23 /5/ 2004م.

12. البروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بشأن تقديم شكاوي من قبل الأفراد, الصادر في 1966/12/16م.
13. البروتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بهدف العمل علي إلغاء عقوبة الإعدام, المؤرخ في 1989/12/15م.
14. البروتوكول رقم (6) لاتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية بشأن إلغاء عقوبة الإعدام الصادر عن دول أعضاء مجلس أوربا في 1983/4/28م
15. البروتوكول الخاص بالاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لإلغاء عقوبة الإعدام, الذي اتخذ في 1990/6/8.

المواقع الإلكترونية:

الموقع الرسمي للمحكمة الجنائية الدولية الدائمة (بالفرنسية والإنجليزية):
http://www.icc-cpi.int
الموقع الرسمي لمنظمة العفو الدولية: http://www.amnesty.org/ar
الموقع الرسمي للجنة الدولية للصليب الأحمر: http://www.icrc.org/ara/index.jsp

فهرس الموضوعات

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز الدور الذي أنيط بالمحكمة الجنائية الدولية الدائمة في مجال حماية حقوق الإنسان وبالخصوص الحق في الحياة باعتباره أول حق يجب مراعاته؛ حيث إن الإخلال به يرجع على بقية الحقوق بالفساد والإبطال، وذلك ببيان أن الفرد هو المعني عند تشريع القوانين سواء كانت داخلية أو دولية وأن القضاء وسيلة من وسائل حفظ الحياة؛ حيث تردّ به الحقوق والمظالم وأنه لا يمكن لأحد أن يفلت من أحكام القضاء ولو كان أعلى هيئة في الدولة، مع إثراء الدراسة بآراء رجال الفقه الإسلامي في مجال العلاقات الدولية والقضاء.

الكلمات المفتاحية: المحكمة الجنائية الدولية، حق الحياة، القضاء الدولي، الفقه الدولي الإسلامي، وسائل حماية الحياة.

Résumé

Cette etude vise à souligner le rôle du la Cours Pénal International dans le domaine de la protection des droits humains et en particulier le droit à la vie comme le premier droit qui doit être pris en compte; avec l'affirmation que l'individu doit être pris en compte avant l’adoption des lois, qu'elles soient national ou international, et que le pouvoir judiciaire est un moyen de maintien la vie humaine, et que personne ne peut échapper aux dispositions de magistrature, même s’il est le Président du pays, avec des vues des érudits musulmans dans le domaine des relations internationales et de la magistrature.

Mots clés : Cours Pénal International, droit a la vie, la magistrature international, la législation islamique internationale, moyens de maintien la vie humaine.

summary

This study aims to highlight the role of the International Criminal Court in the field of human rights and in particular the right to life as the first right which must be taken into account, with the statement that the individual must be considered before the adoption of laws, whether national or international, and that the judiciary is a means of maintaining human life, and no one can escape the provisions of judiciary, even if the country's President, with views of Muslim scholars in the field of international relations and the judiciary.

Key words : the International Criminal Court, the right to life, the judiciary international, the international islamic legislation, means of maintaining human life.